Studien zur
Geschichte der Himmelfahrt.

von Dr. Karl Hönn.

Grossh. Karl Friedrichs-Gymnasium
Mannheim

Studien

zur

Geschichte der Himmelfahrt

im klassischen Altertum

von

Dr. Carl Hönn

MANNHEIM
Druck der Mannheimer Vereinsdruckerei
1910

1910. Progr. No. 846.

O immaginativa, che ne rube
    Tal volta si di fuor, ch' uom non s'accorge,
    Perchè d' interno suonin mille tube:
Chi muove te, se il senso non di porge?
    Muoveti lume, che nel ciel s'informa
    Per se, o per voler, che giù lo scorge.

O Phantasie, die oft uns mit Gewalt
    So aus uns selbst entrückt, dass wir's nicht spüren,
    Wenn's von Posaunen tausendfach erschallt:
Was treibt dich, wenn die Sinne dich nicht rühren?
    Licht treibt dich, dem der Himmel Form verleiht,
    Sei's durch sich selbst, sei's durch ein höh'res Führen.

Dante, Purgatorio XVII, 13 f.

Die Arbeit bedeutet einen ersten Versuch auf wenig durchforschtem Gebiet. W. Bousset allein hat im vierten Bande des Archivs für Religionswissenschaft die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele geschichtlich verfolgt und danach Albrecht Dieterich in der Mithrasliturgie die von Bousset gegebenen Grundzüge berichtigt und vertieft. Ihn leitete in seiner Betrachtung die Rücksicht auf die Anschauungen der ausgehenden griechischen Welt. Von da aus verfolgte er die Linien in die zurückliegende Zeit. Auf diesem sicher gelegten Grunde eine Geschichte der Himmelfahrt zu errichten, hat, so lehrreich und notwendig eine solche Monographie für unsere Kenntnis des Griechentums auch ist, seitdem niemand unternommen und vielleicht auch nicht unternehmen können. Mehr als eine andere Frage der griechischen Religionsgeschichte erfordert die nach Ursprung und Entwicklung des Himmelfahrtsglaubens eine umfassende Kenntnis der religiösen Strömungen, der philosophischen Systeme und der griechischen Kultur in allen ihren Ausstrahlungen, eine Klärung und eingehende Behandlung so mancher noch umstrittenen Einzelfrage, vor allem der nach der Einwirkung babylonischer Vorstellungen. Nur dann lässt sich ihre Lösung erhoffen, wenn sie auf dem Unterbau der vielverzweigten Religions- und Geistesgeschichte Griechenlands sich Boden und Halt geschaffen, wenn wir die vielen Kreuzungen orientalischer Religionsvorstellungen mit den griechischen in ihrer Gesamtheit richtiger festzulegen vermögen, als das bisher geschah und geschehen konnte. Das Bild, das sich dann ergeben wird, ist jetzt erst zu entwerfen. Es spiegelt in seiner Begrenztheit der einzelnen religiösen Erscheinungen die stetig zu Neuem – und wenn man will, zu immer Vollkommenerem und Höherem – fortschreitende Entwicklung der Religion überhaupt. Aus den Anfängen religiösen Denkens und dem Streben des Menschen, sich über die Schranken der Erscheinungswelt zu erheben, wächst die Vorstellung heraus und zieht immer weitere Bahnen, bis sie sich schliesslich mit verwandten Gedankenkreisen des Orients berührt und nun, neu angeregt und frisch gekräftigt, in der erregten Zeit des religiösen Synkretismus ihren Höhepunkt findet. Dadurch wird im letzten Grunde auch diese Frage einen nicht unwichtigen Beitrag zur Entstehung des Christentums bilden. Worin er besteht und was er bedeutet, konnte hier nur angedeutet werden. Die gesamte Behandlung bleibt einer Geschichte der Himmelfahrt vorbehalten, die einmal zu geben mir Wunsch und Streben ist.

Einleitung

> „Wenn der zur lebhaften Betrachtung aufgeforderte Mensch mit der Natur einen Kampf zu bestehen anfängt, so fühlt er zuerst einen ungeheueren Trieb, die Gegenstände sich zu unterwerfen. Es dauert aber nicht lange, so dringen sie dergestalt gewaltig auf ihn ein, dass er wohl fühlt, wie sehr er Ursache hat, auch ihre Macht anzuerkennen und ihre Einwirkung zu verehren."
>
> Goethe, Bildung und Umbildung organischer Naturen.

Alfred von Domaszewski hat in seiner Abhandlung dei certi und incerti,[1]) auf der Grundlage der Kantischen Philosophie aufbauend, gezeigt, wie der naive Mensch, von den Ideen der Vernunft geleitet, zur Annahme göttlicher Wesenheiten gelangt, wie er durch das Spiel der Einbildungskraft und die ordnende Fähigkeit des Verstandes Empfindungen zu Erscheinungen und Erscheinungskomplexen gestaltet und die Veränderungen an ihnen auf Ursachen zurückführt, die dem menschlichen Willen gleichartig sind. Er hat aus dem Wesen der römischen Religion, deren ursprüngliche Formen in grösserer Durchsichtigkeit für uns erkenntlich sind, als es bei den Griechen der Fall ist, auf den Ursprung der Religion überhaupt geschlossen: das Walten der Natur zu denken als stetig wirkende Kraft,[2]) die als Erscheinungsform höheren Wirkens Verehrung und fromme Scheu des Menschen weckt. Und wie ihr Ursprung, so erhellt aus dem Werden römischer Religion das Werden der Religion überhaupt. Dies sinnfällige Wirken wurde begrifflich festgehalten, die dauernde Wirkung führte zur Vorstellung

[1]) Abh. zur R. Rel. S. 155; vgl. Wundt, Grundriss der Psych. 367 f.; Usener, Mythologie in Vorträgen u. Aufs. S. 43; Alfred Biese, die Philosophie des Metaphorischen.

[2]) So noch durchblickend bei Cicero pro Mil. c. 83 nec vero quisquam aliter arbitrari potest, nisi qui nullam vim esse ducit numenve divinum, quem neque imperii nostri magnitudo neque sol ille nec caeli signorumque motus nec vicissitudines rerum atque ordines movent. — Ov. fast. III 295 Lucus Aventino suberat niger ilicis umbra, quo posses viso dicere „numen inest"; das geheimnisvolle Weben des Waldes hat ihn besonders zum Sitz der Geister gemacht. Noch bis in die späte römische Zeit ist Silvanus nicht als persönlich begrenzt gedacht, erfüllt er mit seinem göttlichen Wesen gespenstisch und unheimlich das Dunkel des Waldes, und Schillers Worte vom Pan, dem Flurenbehüter, sind ganz aus dem Geist dieser Vorstellungswelt heraus geboren. Besonders klar wird diese alte Auffassung auch am Himmelsgott, der noch heute bei den meisten Negerstämmen als Ganzes angesehen wird, das Regen und Leben spendet, das stürmt und weht und mit seinen Augen Sonne, Mond und Sternen zur Erde schaut (Bousset, Wesen der Relig. 35), und der in seiner ursprünglichen Eigenschaft auch in der antiken Vorstellung vom Allseher und dem auf lichtumflossener Höhe über den Wolken thronenden Göttervater nachwirkt.

dauernder Ursache. Vor dem annähernd Begriffenen verlor sich die Scheu, die den Menschen bei seinem Eintritt in die Natur gefangen gehalten, und die erste Beklommenheit gegen den Sternenhimmel musste verschwinden, bevor die Sehnsucht ihn fassen konnte. Dem Menschengeiste immer ähnlicher gemacht, erwuchsen die persönlichen Gottheiten und die Träger sittlicher Eigenschaften. Wie der Mensch zuerst alles, was er geschehen sah, in Ursachen und Wirkungen zerlegte, so geht er jetzt immer weiter in der Vermenschlichung dieser höheren Ursachen. Zu einer Menschwerdung freilich, die das Leben der Götter „zur durchsichtigen Einkleidung menschlicher Verhältnisse“ machte, ist das Römertum nicht gelangt, und eine Götterwelt von der Geschlossenheit des homerischen Olymp, den die kühne Hand des Dichters zu einer Rückspiegelung der Königsherrschaft auf Erden und zu einer zweiten Menschlichkeit gestaltete,[3]) hat es in ihm nie gegeben. Denn ihm fehlte der grosse Künstler, der wie Homer mit gewaltigem Schöpferwillen die zersplitterten und unklaren Einzelvorstellungen zu künstlerischer Einheit zu formen und zu einer Welt zu einen vermochte; und ihm fehlte in seiner Gesamtheit nicht weniger jener Schöpfersinn, durch den jeder neue Gedanke seine ewige Kunstform erhielt, der sich auswirkte in der künstlerischen Gestaltung der Welt, jener hohe Kunsttrieb, der in Griechenland – als bezeichnendsten und edelsten Ausdruck – sich eine Sprache schuf, die in ihrer feinen Empfindsamkeit für sinnliche Reize und der Wandelfähigkeit für den gedanklichen Ausdruck ihres gleichen nicht hat in den Sprachen der Menschheit.

So kam's, dass den Römern Ahnung blieb, was in der griechischen Religion zu festen Gebilden gestaltet war. So auch, dass die dichterische Vergöttlichung der Homerischen Religion, ihre wunderbare Kraft, die waltenden Beziehungen der Welt in lebendigen Gestalten zu sinnvoller Verkörperung zu bringen, die Anfänge verschüttete, aus denen sie erwuchs. Mühsam hat sie die Religionsforschung wieder erschliessen müssen. Langsam erst und gesichert durch Erwin Rohdes geniales Buch über die Psyche, ward zur Gewissheit, dass die homerische Götterwelt aus verschiedenen Einzelreligionen entstanden war[4]) und eine frei mit den Überlieferungen spielende Dichtung eine eigene religiöse Welt unter sich begrub.

An nichts ist das so deutlich geworden als am Seelenglauben, wie ihn uns Rohde kennen gelehrt hat.[5]) Die persönlich entwickelte Religion hatte keinen Platz mehr für den Geisterglauben alter Zeit, ihr kraftvolles Auftreten versagte der Verehrung der Toten, wie sie bis dahin geblüht, den Raum.[6]) Tod und Tore des Hades waren einem Dichter verhasst, der den Geist eines rüstigen, aufwärts steigenden Volkes atmete, einem Dichter vor allem, der mit Bewusstsein den Boden der Volksmeinung verliess.[7]) Mochte diese bei der alten superstitio beharren, der aristokratische Sänger eines fortgeschrittenen Kulturkreises wusste sich davon frei. Er fühlte sich als der philosophisch-religiöse Reformator seiner Zeit und gleich Pindar und Sophokles hat auch er dem sittlichen Leben neue Kreise zu öffnen sich bestrebt. Dass

[3]) Über die allgemeine Bedeutung dieser Umwandlung s. Andrian, Höhenkultus S. XII. — Auch im germanischen Götterhimmel z. B. spiegeln sich die sozialen Verhältnisse und das Leben des Volkes.

[4]) Otfried Müller — der auch darin Zukunftsmythologe war — hatte in seinen Doriern zuerst darauf gewiesen.

[5]) Psyche I[4] 253, kleine Schr. II 318. — Besonders klar und mit der eigenen rechtlichen Schärfe ausgebildet hat sich die alte Anschauung bei den konservativen Römern erhalten. — Über die Totenverehrung der Germanen s. Mogk in Paulys Grundriss III[2] 54, über die der Naturvölker W. Schneider, Rel. d. afrik. Völker 256 ff. und Tylors Anfänge der Kultur, in denen eine überwältigende Masse von Zeugnissen für den Glauben der Völker an das Fortleben der Toten nachgewiesen ist.

[6]) Allgemein entwickelt von Bousset a. a. O. S. 79.

[7]) Die Auffassung der homerischen als einer volksmässigen Dichtung, wie sie von Herder heraufgeführt wurde, kann jetzt als überwunden gelten.

er damit nicht in die Tiefen des Volksgemüts wirkte, hat seinen Grund in seiner Wirksamkeit als Dichter so gut als in der Zähigkeit, mit der der Grossteil des Volkes am alten Seelenglauben und seinen finsteren Gebräuchen festhielt. Bis in die letzten Schichten der Kultur ist eben auch hier die neue Errungenschaft nicht gedrungen, und das im Grunde der Volksseele lebendige religiöse Bewusstsein hing nach wie vor am Glauben der Väter. Diesen Glauben hat Erwin Rohde aus Ansätzen bei Homer und Hesiod erschlossen. Seit ihm wissen wir — was man hätte vermuten müssen,[8]) auch wenn es die Anzeichen nicht gab — dass auch die Griechen seit altem gleich den meisten anderen Völkern an ein machtvoll auf die Menschen wirkendes Weiterleben der vom Leibe getrennten Psyche geglaubt, und dass sie darum die abgeschiedenen Seelen verehrt haben. Zuerst beschränkt auf den einzelnen und die Familie, erwuchs aus der Verehrung der Seelen der Ahnenkult der Geschlechter, und mit der Verehrung apotropäischer Art, die die religiöse Vorstellungswelt und die Erfahrung des eigenen Lebens eingegeben,[9]) verband sich mehr und mehr das Gefühl der frommen Scheu vor den Seelen der Abgeschiedenen, wie es noch in später Zeit im attischen Anthesterienfest sich ausdrückt.[10]) Im Anfang aber hatte man nur den Zorn der um das Grab schwebenden Geister durch Opfer abzuwenden gesucht, wie man sich durch Gaben der Hilfe der Naturgeister zu versichern glaubte.

Das junge Volk der Hellenen hat darüber hinaus seine Gedanken so wenig auf eine Eschatologie gerichtet als irgend ein anderes jugendfrisches Volk. Ihm waren die schwankenden Gestalten der bleichen Schatten dunkle, geheimnisvoll wirkende Mächte. Ein Schauer ging ihm von ihnen aus wie von der Pforte des Todes und dem unentdeckten Lande, aus dem kein Wanderer wiederkehrt. Nur der Kult konnte sie bannen.

Erst die homerische Welt hat sich freigemacht von diesem finsteren Glauben, und in ihr schuf dichterische Phantasie ausser der Welt der Menschen auch das Reich der Toten, das nichts mehr gemein hatte mit dem Lande der Lebendigen. Der Dichter und seine Welt leben das Diesseits als vollkommenes Erdenglück. Ihm gilt die Kraft des Menschen, sein Wollen und Wirken, und kein Trugbild soll es stören. Selten nur bricht noch der alte Glauben durch, huschen als dunkle Schatten die finsteren Mächte des Todes durch die heitere Welt. Aber es ist nur schwache Nachwirkung oder Umwandlung aus späterer Zeit.[11]) Für ihn selbst entgleitet die Psyche in das Haus des Aides und der Persephoneia. Dort fristet sie als schattenhaftes Ebenbild des Menschen und in traumhafter Halbdämmerung ein trauriges Dasein.[12]) Wie sollte sie die Möglichkeit haben, zur Erde zurückzukehren, woher die Kraft, auf das Leben der Oberen zu wirken?[13])

Nur eine Möglichkeit hat dieser homerische Glaube offen gelassen. Wie die Unsterblichen Frevlern gegen sich und gegen die Satzungen der Menschen ihre menschliche Empfindungsfähigkeit auch in der Unterwelt erhalten, und wie sie dieselben mit der furchtbaren

---

[8]) Herbert Spencer und viele mit ihm haben im Seelenkult bekanntlich sogar die Wurzel der anderen Religionsformen gesehen; s. Wundt, Völkerps. II 346.

[9]) Wundt II 339.

[10]) Psyche I 16.

[11]) Eines nur ist ihm unerforschlich, verhängnisvolle Macht, die Moira, der dunkle Hintergrund des Lebens, der auch dem Dichter der heiteren Sinnenwelt nicht fehlt. Il. Ω 130, Φ 110 ff. Od Λ 440 ff.

[12]) Er ist ihm ein Ort des Unglücks wie das Hel der Nordvölker und das Scheol der Inder; s. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel 100 ff.; Poulsen, Dipylongräber S. 9.

[13]) Dieterich, Abraxas S. 1. Schellings Auffassung, die Furcht vor dem Tode ergebe den tieftragischen Zug, der durch das ganze Leben der Griechen hindurch gehe, daraus doch einzuschränken.

Strafe peinigen konnten, immer wieder den Zweck anhaltenden Strebens vereitelt zu sehen, so gab die homerische Weltanschauung auch die Grundlage für die Entrückung besonderer Lieblinge nach dem Tod zu den paradiesischen Lüften des Elysiums, wie es die nachdichtende Hand in dem Schicksal des Menelaos besonders klar uns geschildert hat. Homer selbst fehlt der Glaube an jenseitige Vergeltung im eigentlichen Sinne, und Menelaos wäre nicht zu Teil geworden, was Achill nicht zukam, wäre die Vorstellung Homers Eigengut gewesen. Der Geist, der als paradiesischen Sitz der zur Seligkeit entrückten Menschen das Phaeakenland schuf, war dem verwandt, der ein glückliches Ende fern vom Reich der Menschen am Ende der Erde sich erdachte, das in den farbenprächtigen Mittelmeerländern der Glanz der untergehenden Abendsonne und die reiche griechische Phantasie zu einem Wunderlande verklärte. Aber er selbst hat an der dichterischen Vorstellung von diesem Elysium[14]) keinen eigenen Anteil.

Schon bei Hesiod ist sie dann erweitert und genauer bestimmt, das Elysium Sammelplatz für die selig Entrückten und für Plato die Wohnstätte der εὐσεβεῖς im Gegensatz zum Tartarus, und — charakteristisch und für die Himmelfahrt vorbildlich — verbinden sich damit immer mehr sich ausbildende Vorstellungen von der Fahrt zum Lande der Seligen, das meist über dem Meer liegt und eine Insel darstellt. Es sind Geschöpfe des Meeres, Delphine, Seepferde und Tritonen, die den Toten tragen.[15])

Dass gerade die nachhomerische Zeit diese Gedanken mit besonderer Vorliebe pflegt, hat seinen Grund in den Geistesrichtungen der Epigonenzeit. Homer hat mit seinen fortgeschrittenen religiösen Vorstellungen sein Volk nicht mit sich fortzureissen vermocht. Sein Einfluss durchdringt die Nation und die geistige Kultur, und der künstlerische Charakter Griechenlands ist mit seiner Welt untrennbar verbunden, seine Götterwelt die des Griechen geworden und geblieben. Die innere religiöse Entwicklung nahm trotzdem ihre eigene Wege. Die Sehnsucht der Menschen nach Erlösung reisst die Schranken nieder, mit denen Homer die Welt des Diesseits vom Hades trennt. Lebendiger als je ersteht der Seelenkult aus der homerischen Verdunkelung, und in bedeutungsvoller Mischung nimmt er die neuen Elemente der Dionysosreligion an, die der griechischen religiösen Welt ein neues Gepräge zu geben bestimmt war. Wie diese Dinge sich entwickelten, hat wieder Erwin Rohde aus den Trümmern der Überlieferung der nachhomerischen Zeit dargelegt, und er hat aus dem, was von dieser Entwicklung in der Aussenwelt in die Erscheinung tritt, die lebendige Entwicklung erschlossen, so weit der nachdenkende Verstand und die geniale Intuition sie zu erfassen vermögen, die im letzten Grunde in der Tiefe vor sich geht wie alles keimende Leben. Aus dem Dunkel des 8. und 7. Jahrhunderts sehen wir den Wunsch nach hoffnungsvoller Aussicht über das Grab und die leere Existenz der bisher verehrten Seelen hinaus ent-

---

[14]) Zur Vorstellung s. Usener, Sintflutsagen 214; Berger, Mythol. Kosmogr. der Gr. 16 ff.; Lucian Müller z. Hor. ep. 16; Dieterich, Nec. 76; Radermacher, Jenseits S. 86. Es liegt hinaus über alle menschliche Erfahrung, aber es wird mit Erdenfarben gemalt als ein Teil jener Einheit der Natur, die so wichtig ist für die primitive Naturanschauung, und trägt das Gepräge des griechischen Geistes, wie die Stadt der Christen mit den goldenen Gassen, die himmlischen Freuden des Islam, die einst blühenden, aber durch den Übermut der Menschen zu Gletscherbergen umgewandelten Gefilde der Deutschen (ähnliche Umwandlung bei Hesiod, Psyche I, 106), die Jagdgründe der Indianer und das Elysium der Neger, das ihnen süsses Nichtstun — das Ziel ihres Lebens — verspricht, das des eigenen Volkstums.

[15]) Usener a. a. O. 191, 201, 217 ff.; Fredrich, Sarkophagstudien S. 38; Petersen, R. Mitt. 1900 55 ff.; Amelung, Strena Helbigiana S. 1 ff.; Dieterich, Nec. S. 31; Schroeder, Studien z. d. Grabdenkm. d. r. Kaiserzeit, Bonner Jahrb. 1902, 56; Maas, Tagesgötter S. 271; Böcklen, Arch. f. Rel. VII 14; Grimm, D. Myth. 790; Rochholz, Sagen aus dem Aargau I 225; Frobenius, Weltansch. d. Naturv. S. 13.

stehen, wachsen und sich Befriedigung suchen. Wieder war es das Gefühl der Abhängigkeit, das ihn erzeugte, das Bewusstsein eigener Schwäche und Ohnmacht, das das Wunder nach Erlösung von der Not des Lebens erhoffen liess und die Sehnsucht, sich über sich selbst hinaus zu pflanzen und ein Teil zu werden vom Ganzen der vergöttlichten Welt. Mitten in eine Zeit, in der die Reflexion ihre ersten Blüten trieb und das *μηδὲν ἄγαν* Schlagwort war, fällt die Entstehung dieser Mystik, der die Vereinigung der Menschen mit der Gottheit im Augenblick gesteigerten Daseins[16]) und ein persönliches Verhältnis zu ihr Ziel, und der die Wesenseinheit der Menschen mit Gott Voraussetzung war. Beides wuchs heraus aus dem Dionysoskult, diesem fremden Element griechischer Religion. Thracien ist seine Heimat, dort trug die Feier des Sabazios jenen orgiastischen Charakter, der durch Überspannung des eigenen Wesens und in höchster Erregung der menschlichen Seele den eigenen Körper zu sprengen und mit der Gottheit sich zu verbinden strebt. Der Mystiker erlebt nur Gott, und die Immanenz Gottes in der Seele führt zu seiner Immanenz in der Natur. Gott, Seele und Natur waren gleichzeitig an dem Kult beteiligt. Denn Dionysos ist der Gott der Ernte im Herbst und dadurch zugleich Gott des Todes und Herr der Seelen.[17]) Er ist der Gott des schäumenden Lebens und des Vergehens, das mythische Abbild der in regelmässiger Wiederkehr dahinsterbenden und sich wieder verjüngenden Erde. Tragik und Jauchzen treten in ihm zur Einheit zusammen (Heraclit fr. 17). *εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν. ὡὑτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.*

Er, der „erlösende Gott", spendet den Wahnsinn, der vergessen macht,[18]) und die Maenaden, die bacchantischen Frauen, sind sein Gefolge. In Griechenland setzt sein Kult in Delphi neben dem des Apoll und in Attika sich fest, in Eleusis besonders, der klassischen Stätte für Liturgien und im Zusammenhang mit der Verehrung der Demeter, und auch in Unteritalien führte das Bedürfnis des starken Jenseitsglaubens in der Bevölkerung den orphischen Glauben zum alten Demeterdienst. Orpheus, der alte mythische Sänger, wird Herr der neuen mystischen Bewegung und der „Prophet des grossen Dionysos". An ihn schliesst sich mit dem 7. Jahrhundert die reiche orphische Literatur, deren Ursprung C. Fr. Hermann zuerst festgelegt hat, und deren religiös-mystischer Ton der Stimmung einer priesterlichen Religiosität Ausdruck gibt, die Homer fremd war. Seine Lehre – eine Dogmatik mit monotheistischer Spitze – gibt den Eingeweihten die Gewissheit, dass sie unter dem besonderen Schutz der Gottheit ständen, und dass ihnen nach dem Tode im Jenseits das selige Leben zu Teil wird. In heiliger Handlung, in geheimnisvoller Inszenierung verkündet die religiöse Bruderschaft der Orphiker die Einheit der Menschenseele mit der der Gottheit und das selige Los der Ihren nach dem Tode. Die

---

[16]) Parallelen bei Achelis, die Ekstase 76 ff. Andree, Ethnogr. Parallelen II 175. Ein Mittel, sich in Ekstase zu versetzen, steht allen Völkern zu Gebote. Zur Sache s. Wundt Völkerps. II 106 ff. Die Zeit war nicht mehr fern, wo eine von religiöser Mystik erfüllte Philosophie in dem Körper nur noch einen lästigen, niedrigen Kerker erblickte, der die ihrer Erlösung harrende Seele gefangen hält, wie die der Pythagoreer, für die Philolaos bei Clem. Alex. Strom. III 3, 17 spricht: *μαρτυρέονται οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.* Das bezeichnendste Beispiel für diese Befreiung vom lebenden Körper bietet Aristeas (Ps. II 92), von dem es bei Suidas heisst *τοῦδε φασὶ τὴν ψυχήν, ὅτε ἐβούλετο, ἐξιέναι καὶ ἐπανιέναι πάλιν. γέγονε δὲ κατὰ Κροῖσον καὶ Κῦρον, ὀλυμπιάδι ν* (vgl. Bousset die Himmelsreise der Seele, Arch. f. Rel. IV 254).

[17]) Über ihn s. Maass Orpheus 193 ff. und vor allem den II. Band der Ps.; die Gemeinschaft ist organisch und der Todesgott meist zugleich auch Fruchtbarkeitsdaemon (vgl. Nilsson, Gr. Feste 287), Kore Persephone; Pluto Herr des Reichtums und der Geister (vgl. Norden, Vergils Aeneis VI S. 38), Gomperz, Gr. D. I 43, Diels, ein Demeterhymn. in d. Festschr. f. Gomperz.

[18]) vgl. Usener, Milch und Honig Rh. Mus. LVII, 177 ff.

Sehnsucht der Menschen nach Heil, ein Glücksverlangen, das „Ewigkeit will“, hat hier die Scheu vor der Gottheit überwunden. Die Vorstellung, dass die Seele aus dem Himmel zur Erde steigt,[19]) vereinigt sich mit der anderen, dass sie nach dem Tode dorthin zurückkehrt.[20]) Der „wunderliche Wahn“ hat es auch hier gemacht, „dass der hohe Flug, den die Hoffnung nimmt, mit dem Begriffe des Steigens verbunden ist“ und die Seele der Reinen zu Tischgenossen der Götter wandelt. Der bestirnte Himmel erweiterte nun „die Verknüpfung ins unabsehlich Grosse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen“ und das moralische Gesetz stellt den Menschen von nun an in eine Welt, die Unendlichkeit hat, mit welcher er sich nicht in bloss zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkennt. In dem orphischen Dualismus und in seiner Fortsetzung, dem orphisch-platonischen, beginnt der religiöse Drang, der den Aufschwung zur Gottheit erzeugt hat, das Innenleben zu vertiefen und das Gewissen zu schärfen und die Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Mensch, Welt und Gottheit lebendig zu halten. Die ethisierende Auffassung der Dionysosreligion wird die treibende Kraft im Griechentum. Aus Mischung mit dem Fremden hervorgegangen, erhält sie — wie alles Übernommene bei den Griechen — das eigene Gepräge, weil eigene Stimmungen der Zeit sie trugen.

Das übermenschliche Lebens- und Selbstgefühl des 7. und 6. Jahrhunderts drängte, wie in der Renaissance, zu denselben Fragen nach persönlicher Unsterblichkeit. Eine Leidenschaftlichkeit der politischen Entwicklung, wie sie nur in den Verfassungskämpfen der italienischen Städte im Anfang der Renaissance sich wiederfindet, durchglüht diese Zeit. Die Anschauungswelt der einzelnen wird vertieft und erweitert, und der Ruf nach Individualismus daraus die Losung. In der Lyrik findet diese Entwicklung des persönlichen Urteils ihren literarischen Ausdruck, in ihr wird das Allgemeingefühl zum Individualgefühl geleitet. Die sieben Weisen sind autoritative Persönlichkeiten, die wie Herrscher auftreten. Der kühne Flug dieser Zeit umspannt das Weltall, und ihr lebendiger Ewigkeitsdrang treibt die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer und des Empedocles hervor. Die griechische Seele, der das Leben zu eng wurde, suchte sich ein ewiges. Thales soll die Unsterblichkeit gelehrt haben, Heraclit spricht häufig vom Leben nach dem Tode: fr. 62 *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*, fr. 122 *ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας, ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι.* Xenophanes spricht fr. 7 von der Weltwanderung (vgl. Heraclit fr. 36) und Pythagoras kommt durch den Anschluss an die orphischen Mystiker, deren Einwirkung er in Unteritalien erfuhr,[21]) zur Annahme des Seelenkultes und der Seelenwanderung — der einzigen sicher ihm zugeschriebenen Lehre — die logischerweise Praeexistenz und Postexistenz verbindet und den Mittelpunkt seines sittlich-religiösen Wirkens ausmacht.

---

[19]) *ψυχὴ δ᾽ἀνθρώποισιν ἀπ᾽ αἰθέρος ἐρρίζωται* s. Kroll, Rhein. Mus. LII 339 ff., *Ζεὺς κεφαλὴ (ἀρχὴ?) Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ᾽ἐκ πάντα τέτυκται* Orph. fr. 46 Abel. — *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* Heraclit fr. 119 = *ψυχὴ ἀκητήριον δαίμονος* Democrit fr. 171 D. Plato Phaidr. 26, Gruppe Myth. II 1035. — Die Verheissung *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον, νυμφίε, χαῖρε, νέον φῶς εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν, θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία* Dieterich Arch. f. Rel. XI 182. Notizi degli Scavi 1906 378. Mommsen, Feste der Stadt Athen 238. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, 52.

[20]) Besonders charakteristisch sind dafür die den Hingeschiedenen als Wegweiser und Erkennungszeichen mitgegebenen, an die Totenbücher der Ägypter erinnernden Blättchen, Frg. 480.

[21]) Zeller I 423, Döring Arch. f. Philos. V 50 ff., Gomperz, G. D. I 112 ff., Ps. II 107 f.; die Neuplatoniker (Jamblich, Proclos) waren selbst überzeugt, dass die Zahlenlehre mehr oder weniger unmittelbar von den Orphikern beeinflusst sei. Jamblich vit. Pyth. 28 p 304 = Abel Orph. fr. 141 s. Roscher, die Hebdomadenlehre der gr. Philos. und Ärzte. Abh. sächs. Ak. d. W. 1906 18 ff. — Einfluss auf Empedocles s. O. Korn, Arch. f. Ph. I 498, auf Xenophanes Freudenthal Theol. d. Xenoph. Breslau 1882, auf Thales u. Heraclit Eisler 661 u. 693.

Philolaos bei Claudian de statu an. II 7 (anima) a (corpore) postquam deducta est, agit in mundo incorporalem vitam. Diog. VIII 31 *ἐκριφθεῖσαν δ'αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ὁμοίαν τῷ σώματι. τὸν δὲ Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπαῖον λέγεσθαι καὶ πυλαῖον καὶ χθόνιον.*

Diese Anschauungswelt kommt dem Einfluss der orphischen Lehre, der für die Naturphilosophie von Karl Joël in seinem Buche über den Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik in Parallele zur Renaissancephilosophie in weitestem Umfange dargelegt ist, auf halbem Wege entgegen. Was v. Wilamowitz Hom. Unterss. 214 ff. sagt: „die Macht, welche der theologischen Entwicklung schliesslich mit überlegener Feindschaft in den Weg trat, die ionische Naturwissenschaft, appelliert „weltlich" an den Verstand", bedarf danach einer wesentlichen Erweiterung. Die Naturphilosophie wurzelt trotz ihrer natürlichen Welterklärung, die im Gegensatz steht zum religiösen mythologischen Volksglauben, mit der Schwellung ihres Selbstgefühls, ihrer Erhebung über alles Irdische und der Beseelung der Natur voll und ganz im Boden der Mystik. Erst von hier aus ist sie ganz zu begreifen. Das gilt für alle Denker bis auf Plato. In erster Linie für Pythagoras, der als einzige der Bemühung würdige Angelegenheit die Rettung der Seele aus den Banden der Leiblichkeit betrachtet und, statt durch die Zahl in die Fesseln der Nüchternheit geschlagen zu werden, seine Lehre zu einer mystischen Metaphysik und Ethik erhob. Im weiteren gilt es aber auch für die gleichzeitigen und folgenden Systeme, und selbst ein Denker wie Parmenides steht in ihrem Bann. Mit ihm haben wir uns zuerst zu beschäftigen.

Parmenides.

Pythagoreische Lehren, an die vor allem seine Kosmologie sich anlehnt, Gedanken des Xenophanes und orphische Elemente kreuzen sich in seinem System. Zu den letzten gehört der berühmte Eingang seines Lehrgedichtes, der als erstes Beispiel der Himmelfahrt gesonderte Betrachtung verdient.

Die Stelle ist bei Sextus Math. VII 111 (fr. 1 Diels) überliefert. Sie schildert, wie der Philosoph auf einem von Rossen gezogenen Wagen zum Hause gefahren wird,[22]) wo die Gott-

[22]) Die ägyptische Vorstellung, dass, wer das höchste Wissen und damit die höchste Kraft gewinnen will, zum Gott werden muss und dies durch eine Wanderung durch die Totenwelt wird, ist interessante Parallele (s. Reitzenstein, Arch. f. Rel. VIII 180 ff.). In einem Falle (Bertholet, La chimie au moyen âge III 120; Reitzenstein 182) betet der Mensch inbrünstig zu Gott um Erleuchtung. Da erscheint ein Wesen und führt ihn empor zu den sieben Pforten des Himmels. Dort fordert er die Schlüssel zu den Toren der Weisheit (über das Schlüsselmotiv s. auch Arch. f. R. VIII 214), durchwandert dann die Himmel und findet in dem siebenten und innersten eine wunderbare Tafel von zauberfarbigem Glanz, deren Inschrift die Summe aller Weisheit enthält. So wird der ägyptische Prophet aus Kerker und Banden frei durch die Kraft seines Gottes, vgl. das aethiop. Henochbuch, Schürer Gesch. d. Jüd. Volk. III 100 ff., Abrah. apoc. c. 15, Clem. Alex. VII, ed. Potter 692 u. das im späteren Essenismus hervortretende Verlangen, Gott zu schauen. Kinkel (Gesch. der Philos. I Anm. S. 31) erinnert an Dr. Faust, der im Volksbuch 1587 in einem Wagen mit zwei feurigen Drachen unter die Gestirne emporfährt, um seinen Wissensdurst zu stillen; vgl. Goethe, Faust 702/3:

„Ein Feuerwagen schwebt auf leichten
Schwingen an mich heran."

Petrarca zieht es auf einen hohen Berg, wo er sich selbst erkennt, und Goethes Zueignung und Schillers Spaziergang sind aus derselben Stimmung heraus entstanden. Zur Beziehung des Parmenides zur unteritalischen Mystik s. Proclus in Parm. IV 5; Cousin-Strabo VI 1 p. 252; Zeller I 525; Rohde, Psyche 416; Diels, Parm. 14 ff.; Dieterich, Mithrasliturgie 197 ff. Die *Δίκη πολύποινος* entstammt dem orphischen Kreise; s. Otto Kern, Archiv f. Ph. III S. 173 u. Dieterich Abraxas 96; vgl. Krische, Theol. Lehren S. 107; Hirzel, Themis S. 116; Usener, Götternamen S. 180; Eisler, 299, 317; Orph. fr. 125. Abel; Il. E. 749 ff., Θ 393, 411 (orph. Hymn.

heit wohnt, die jeden beherbergt, der zur Erkenntnis gelangt ist[23]). Ein geheimnisvoller Dämmerschein ist über die Szene ausgebreitet,[24]) und mit der nicht immer klaren Mystik der Fahrt und dem uralten mythologischen Zusammenhang zwischen Schicksal, Recht und Licht verbindet sich die auch sonst für sein Werk charakteristische[25]) Liebesmystik, die Parmenides als deutlichen Vorläufer des Empedocles erscheinen lässt. Den orphischen Charakter und die Abstammung aus alter apokalyptischer Literatur des griechischen Westens hat denn auch schon Diels klargestellt, und nach ihm Dieterich aus den unteritalischen Goldtäfelchen lehrreiche Vergleichspunkte herausgezogen, die zeigen, dass die unteritalische Mystik eine Wanderung der Seele mit verschiedenen Stationen und den Aufstieg der Seelen kannte. Wenn Parmenides die Fahrt der Toten auf den Lebenden überträgt, so ist es ebenso der Ausdruck seines Selbstbewusstseins, wie die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer ein Zeichen ist für jene hohe Meinung von ihrem Beruf, die erst bei den Vertretern der philosophischen Massenpropaganda und Mission der Ethik im Zeitalter des Hellenismus[26]) wieder in dieser Weise hervortritt. Aus seiner Zeit heraus ist das alles so begreiflich, dass der Gedanke an Beeinflussung durch orientalische Anschauungen, die man hat annehmen wollen, oder die Ansicht, der erste Teil des Lehrgedichts sei den philosophischen Darlegungen unvermittelt vorgesetzt,[27]) der Widerlegung nicht bedürfen. Parmenides hatte zudem das Recht, mit Selbstbewusstsein aufzutreten.[28]) Was er lehrt,

LXII). Zur Mystik gehört ferner die Vorstellung der schlüsseltragenden Himmelsgottheit s. Dieterich, Abraxas S. 96 (römische Parallelen s. Ov. Fast. I 99; Macr. I 9, 7; dazu Köhler, Arch. f. R. VIII 226). Die Lichtjungfrau *(παρθένος φωτός)* die den Würdigen die Himmelspforte öffnet, wenn von ihr die Seelen der Menschen gerichtet werden, spielt noch in der späten mystischen Literatur eine Rolle, die *Ἀλήθεια* ist ein Prunktitel neuer Offenbarungen (vgl. Plato, Theaet. 161 C; Stallbaum, Dialog 188 1; Hirzel, Themis 119); zur *Ἀνάγκη* s. Hirzel S. 389. Die Vorstellung von den zwei Wegen, von denen der eine zur Wahrheit und zum Licht, der andere zu Irrtum und Schein führt, konnte Parmenides, wie Diels zeigt, schon bei Hesiod finden; Erga 287 ff., Theog. 27—28. — Die Himmelswanderung spielt auch in den Isismysterien eine grosse Rolle. Apul. met. XI 23 accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus clementia remeavi — deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo; Reitzenstein, Arch. f. Rel. VII 407 und ähnlich heisst es bei den Ägyptern von dem zum Gott gewordenen Toten, tu fais le tour des demeures d'Horus, tu fais le tour des demeures du Sit (Léfébure, proceedings of the Society of Bibl. Arch. 1893 S. 445).

[23]) Zum Gedanken s. Wachsmuth das alte Gr. im neuen 23, Radermacher S. 54.

[24]) O. Gibbert fasst die Fahrt sogar als Höllenfahrt auf, Arch. f. Philos. XX 30 ff.

[25]) s. fr. 8, 34 (Diels) *ἐπεὶ τόγε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι* fr. 12 *ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ* (vgl. Theophrast bei Aetius II 7, 1), fr. 4 *ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ).* Die Führung durch die Sonnenmädchen ist Gegenstück zum Geleit der Seelen durch Hermes, der als solcher schon dem Dichter, der der Odyssee den letzten Abschluss gab, bekannt ist (Psyche I 9) und schon früh an den Chytren seine Verehrung fand.

[26]) s. Wendland hellenist.-röm. Kultur S. 78. Was für Parmenides, gilt für alle Philosophen der älteren Zeit; vgl. Empedocles, fr. 2.

[27]) Obwohl doch schon die poetische Form ein Beweis dafür ist, dass ihm die Erkenntnis nicht nur intellektueller Prozess, sondern Gefühlserlebnis ist, und man nur Stellen zu vergleichen brauchte, wie fr. 8 50. *ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα, ἀμφὶς ἀληθείης δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.* Zudem ist in grossem Bilde nur vorbereitet, was Parmenides Kern seiner Lehre ist, dass nämlich der Geist des Menschen abhängig ist von der Mischung der zwei Bestandteile, aus denen Alles, auch sein Leib sich zusammensetzt, dem Licht und der Nacht (dem Warmen und Kalten, Feuer und Erde) (s. Rohde, Psyche II 156 ff.); vgl. fr. 9 *αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς, πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου, ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.*

[28]) fr. 1 28 — *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτοῦ δόξας ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής* vgl. 33—37.

ist, wie Karl Joël durchaus richtig betont hat, eine befreiende Tat. Der Mensch hatte in der versuchten Korrelativität von Bewusstsein und Sein sich selbst wiedergefunden. Er stand nun nicht mehr einer feindlich fremden Macht des Seienden gegenüber, die er nicht mehr zu bewältigen vermochte. So gewiss er denkt, so gewiss ist ihm das Sein. *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστιν νόημα* (fr. 8,34). Platos[29]) Urteil Theaet. 183 E. *Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε · συμπροσέμιξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πρεσβύτῃ καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον* spricht deutlich genug für das Ansehen, das Parmenides genoss.

Seelenaufstieg im 5. Jahrhundert.

Wie die alte griechische Philosophie, so durchzieht dann auch Dichtung und philosophische Betrachtung des 5. Jahrhunderts derselbe orphische Einfluss. Pindars Siegeslieder und Herodots Geschichtswerk, die literarischen Denkmäler der Generationen, welche die Perserkriege und die nächsten fünfzig Jahre durchlebten, sind Zeugnis für die Herrschaft derselben Ideen. Unter ihrer Einwirkung war der Sitz der Götter vom Olymp in den Äther verlegt worden: *αἰθὴρ οἴκησις Διός* (Eur. fr. 487), zu ihnen strebte nun die freigewordene Seele empor.[30]) Bei der Verbreitung dieser Anschauung kann es nicht wundernehmen, dass sie auch bei den Dichtern und Denkern des 5. Jahrhunderts immer wiederkehrt, dass selbst in der Zeit der Aufklärung mit ihrem Umschwung des wissenschaftlichen und literarischen Lebens und ihrer kritischen Skepsis, die auch den Geist der Dichtung durchtränkte, die merkwürdige Vereinigung dieser heterogenen Elemente möglich war, und dass ein Euripides ebenso Anhänger der Aufklärung als dieses mystischen Erlösungssehnens ist, das die vom Leben getrennte Seele dem Äther zuschweben lässt.

Auf Pindar und Äschylos wirkte noch die unmittelbare Tradition. Pindar mochte die orphische Lehre bei seinen Reisen nach Sicilien kennen gelernt haben.[31]) Sie fügte sich seiner Denkart, dem Ernst seiner Lebensauffassung und dem Schwung seiner Dichterseele. Und sie stand nicht minder im Einklang mit dem Selbstgefühl, das auch ihn wie jene alten Philosophen erfüllte[32]) und mit der Kraft seiner sittlichen Anschauung, den Menschen durch Arbeit an sich selbst den Göttern sich nähern zu lassen. Mit seiner Zeit, die schwieriger und verwickelter geworden war in ihren Zielen und Bestrebungen, empfand auch er die Ausgleichung im jenseitigen Leben als Stütze für das Diesseits.[33]) Der Dichter, dessen Wesen ganz auf Ethos gestellt ist, wird ihr darin Führer und Mahner.[34]) Mag nach ihm Äschylos seinen Blick selten ins Jenseits schweifen lassen und der grüblerische Tiefsinn seiner Weltbetrachtung der Unterstützung durch theologische Schulmeinungen nicht bedürfen,[35]) der eleusinischen Lehre steht

---

[29]) in dessen Philosophie die Art des Parmenides nachwirkt, unter Abkehr von Erfahrung und Anschauung der Natur auf Begriffsspekulation aufzubauen. Auch bei ihm ist die sichtbare Natur der intellegiblen Welt der Ideen untergeordnet; vgl. Schlesinger, Arch. f. Philos. XXII 65.

[30]) s. Weicker der Seelenvogel 28; Dieterich, Mithras 1. 200, Psyche II 204 ff.; Jahn, arch. Beitr. 128 ff.; Benndorf Gr. u. Sic. Vasenb. 33 f.; C. I. A. I 442; Eisler 209.

[31]) Psyche II 207; Dieterich, Nec. 109. Das Heiligtum der Eleusinierinnen sollte danach Nationalheiligtum werden, ihr Kult ein panhellenischer; Dittenberger, Syll. I 384. Unter Pericles wurde der Tempelbezirk erweitert und ausgeschmückt; Ruhland, die Eleus. Gotth. 10 ff.

[32]) N 3 80, Ol. 2 96, N 5 21.

[33]) Das wichtigste Zeugnis dafür, die Apokalypse der 2. olymp. Ode, hat Norden Vergil 36 ff. abschliessend behandelt.

[34]) Ps. 21 81, Ol. 2 62, 124.

[35]) Ps. II 232 ff.

auch er innerlich nahe genug, der in dem Kreis der Mysterien aufwuchs,[36]) der im *ἐνθουσιασμός* dichtet und gleich Pindar innerlich zum Monotheisten sich gewandelt hat.[37]) Er hat mitgedacht und mitgearbeitet an der durch den Kult von Eleusis bewirkten Umbildung der Götterwelt zum sittlichen Kosmos, an der Angleichung an die Menschlichkeit, die nach den Perserkriegen dann immer mehr um sich griff. Dass daneben die Formen der mystischen Seelenlehre sich erhielten, dafür sorgten Dichter wie Epicharm[38]) und Euripides, die den Menschengeist in den unsterblichen Äther eingehen und mit dem Alllebendigen und Allvernünftigen sich verschmelzen lassen.[39]) Durch sie waren diese Formen lebendig, als auf den Trümmern der Religion Socrates und Platon ihre philosophischen Gebäude errichteten.

Es war ein Glück für sie, auf diesem Wege in die platonische Akademie sich flüchten zu können. Denn, soweit die Orphik es nicht tut, versinkt sie in das „literarisch nicht mehr fassbare vulgus“, aus dem sie erst nach Jahrhunderten wieder emportaucht, als das Christentum die letzten Vorkämpfer des Heidentums zwang, volkstümliche, mit uralten Kultformen ausgestattete Kulte hervorzuziehen, um sie nach den Prinzipien der neuplatonischen Schultheosophie neu zu gestalten, und gleich dem armen Pythagoreer ist auch der gewöhnliche Orpheotelest schon des vierten Jahrhunderts der Spott der Gebildeten.

Was Plato zu ihrer Lehre zog, war nicht nur philosophische Tradition, sondern auch innere Verwandtschaft des Sinns und die Neigung zu ihrer Spekulation. Den Mittelpunkt auch seiner Lehre gibt das ethische Bedürfnis.[40]) Es erzeugt den Dualismus seiner idealistischen Weltbetrachtung und die erkenntnistheoretische Metaphysik seiner Ideenlehre, die die Transscendenz der Gottheit, die notwendige Voraussetzung der Mystik, zur Grundlage hat. Seine Philosophie verbindet die Welt mit dem denkenden Individuum. Denn die Seele ist ihr geistige Substanz aus dem Reich des Göttlichen, dem Inbegriff alles Seins und aller Wirklichkeit (Phaidon p. 100 B.), wie die dionysische Religion es lehrt . . So führt auch da das innere Totalitätsgefühl, der starke, zehrende Drang, das Leben als sinnvolle Einheit mit dem Gefühl zu umfassen, zum Widerstreit mit der äusseren Bedingtheit wie in den *ἀπόρρητα* der Orphiker und Pythagoreer, und mit deutlicher Beziehung auf sie[41]) kehrt auch bei Plato die Lehre *σῶμα-σῆμα* und die Mahnung wieder, die im sinnlichen gefangene Seele von der Welt zu befreien.[42]) Aus der Betrachtung der Ideen gewinnt sie die Befreiung, die sie die Gottheit in plötzlicher Vision offenbar werden lässt. Es ist die bacchantische Stimmung, zum Schönheitskultus vergeistigt.

---

[36]) Arist. Frösche 886 sagt Aeschylos von sich *Δήμητερ ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα, εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων.*

[37]) zur monotheistischen Einheit der Zeusreligion, Agam. 164 *Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν.*

[38]) fr. 245, 265 K; Psyche II 258.

[39]) Ps. II 261; Hel. 1013 ff. *ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει ἀθάνατον, εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών.*

[40]) Der spätere Platonismus und die Neuplatoniker verstanden seine Philosophie denn auch durchaus im Sinne einer mystisch einseitigen, auf das letzte Ziel gerichteten Frömmigkeit.

[41]) Kratyl. 400 C. sagt er es mit Beziehung auf die Orphiker selbst *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι .. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν κ. τ. λ.* (vgl. Plut. de Is. et Os. p. 361, Dieterich Nec. 155) und ganz aus dem Geist der Mystik geboren sind Vorstellungen wie die im Phaidros 246 B ff., in deren Entwicklung sogar mit Worten darauf angespielt wird 249 C. *τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται* vgl. fr. Orph. 221.

[42]) Ps. II 214 — Zur Läuterung der Seele s. Phaidr. S. 248 C, Repl. X S. 621 D und dazu Orph. fr. 222 fg.

Sympos 210. *E θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον.*[43])

Wie dem Mystiker ist darum auch Plato asketische Weltentsagung der einzige Weg für die gottähnliche Seele, sich wieder mit der Gottheit zu vereinen. Wie er schaut er die Welt des Unsichtbaren, wenn ihn der Eros aufwärts reisst, *τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον ἄνοδον* (Rep. VII 517), und auch für ihn schwingt sich die Seele nach der Trübung durch das leibliche Leben aufwärts zu höheren Welten. Phaid 84. *B (ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου) ἐπειδὰν τελευτήσῃ, εἰς τὸ ξυγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη ἀπηλλάχθαι τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν* Phaidr. 246*B πᾶσα ἡ ψυχὴ-πάντα- οὐρανὸν περιπολεῖ-τελέα-ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ.* D. *πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ · κεκοίνηκε δέ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου.*

In freier dichterischer Phantasie und mit Entfaltung seines ganzen künstlerischen Gestaltungstriebes malt er diese Bilder aus, die sich ihm im Aufschwung des Sehers und Propheten zum Mythos verdichten. Dann wird er zum religiösen Dichter, ernst, schwermütig und tiefsinnig in seinem Charakter, und der Mythos ein Ausgleich zwischen philosophischem Denken und religiösem Erlebnis, symbolische Erzählung, in der allein das Übersinnliche sich bezwingen lässt.[44])

Die Auffahrt der Seelen im Phaidros S. 248 C. – 249 D. (vgl. Eisler 557 und die von ihm angeführte Parallele im Abu Ezras, Comm. zu Deut. 32, zu der noch die Anschauung der Naassener, Swoboda Wiener Stud. XXVII 299 ff., hinzukommt) und der Mythos des Er in der Republik X 615 ff. sind diesem Bedürfnis erwachsen, beide durchtränkt mit orphischer Lehre und eigen im Charakter durch den ethisierenden Grundzug, beide beseelt von dem dichterischen Schwung, der Parmenides über die menschliche Welt zu den Sternen emportrug. Der Ikarusflug hoher Gedanken eilt weit hinaus über die Enge menschlichen Seins, empor zum ewigen Licht und den Gefilden hoher Ahnen. Es heisst Plato und den Geist verkennen, aus dem sein Sehnen Nahrung zog, wenn man aus dem Namen des Er allein auf eranischen Einfluss bei der Gestaltung dieser Apokalypse schloss.[45]) Heisst weiter übersehen, dass schon vor Plato es oft Wundererzählung ist, dass einer, dessen Seele den Leib verlassen, wieder erweckt wird, um zu erzählen, was er geschaut. Man sagte es von Hermotimos von Clazo-

---

[43]) Dazu Zeller II 1 S. 594 ff., Phaedr. 246 E *τὸ δὲ θεῖον καλόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον.* Es ist zuerst Sache des Philosophen, Phaidon 84 A. Eine fast gleichzeitige Parallele bietet die indische Lehre Buddhas, die hier dem Charakter des Volkes, seiner Neigung zur Beschaulichkeit und zur Insichgekehrtheit entspricht. Auch bei dem findet die Gestaltlosigkeit jenseitiger Geheimnisse ähnlichen Ausdruck; Gedanken an metaphysische Tiefen einer jenseitigen Ordnung der Dinge treten auf, die keine Leiden über den Tod hinaus kennt. Leicht und frei fühlt er sich im Äther des Jenseits schweben. Dem unbezwinglichen Wollen des weltabgewandten Weisen öffnen sich die Pforten dieser Welt. Der alte, melancholisch-weltschmerzliche Satz des Buddhismus „Leben ist Leiden“ verliert seine Düsterkeit auf dem lichtvollen Hintergrund, nach dem weltverachtend der Weise sich sehnt (s. H. Oldenburg Buddha S. 316, William James The Varieties of Religions Experience S. 166 und dazu Oldenburg Aus dem alten Indien 57) mit jenem Streben altarischer Weltanschauung, das schon in den Veden und im Avesta zum Ausdruck kommt (Eisler 555).

[44]) s. Tim. p. 29 C, Rohde Roman 261 — A. Döring, Arch. f. Gesch. d. Phil. VI 475 — A. Dieterich Nec. S. 113 ff., H. Raeder Platons philos. Entw. 265 ff. — Bousset Himmelsreise, Arch. f. Rel. IV 251.

[45]) Bousset 257, vgl. Schöll Anecdot. varia graec. lat. II S. 59 f., Proclus Comment. in Rem publ. Plat., Wundt Eh. I 319 ff. Goedeckmeyer Gesch. d. g. Skeptiz. S. 132. Zur Ausgestaltung des Mythos sind freilich, wie zuletzt Eisler dargelegt hat, babylonische Motive verwendet.

menae, dessen Seele, nach vielen Jahren zum Leib zurückkehrend, ungeahnte Weisheiten mitbrachte (Ps. II. 94 ff.). Epimenides, von dessen Seele Suid. s. v. berichtet ὡς ἐξίοι ὁπόσον ἤθελε καιρὸν καὶ πάλιν εἰσῄει ἐν τῷ σώματι, schlief vierzig Jahre in einer Höhle, und bei Serv. ad Verg. G. I 34 berichtet Varro, dass Empeditimos, ein Syracusaner in der Ekstase am Himmel drei Tore, drei Wege und πᾶσαν τὴν περὶ τῶν ψυχῶν ἀλήθειαν erkannt und von der Milchstrasse als dem Sitz der Seelen zu erzählen gewusst habe.[46]) Ähnlich, mit Platons Ethik durchsetzt, lautet der Mythos vom Er. Er schaut das Totengericht und die Welt der Seelen und nach vier Tagen des Wanderns das Licht, das sich von der Höhe herab senkrecht wie eine Säule durch den ganzen Himmel zieht, seine Seiten mit einander verknüpft und wie ein Gewölbe zusammenhält. Er betrachtet die Weltachse (Ἀνάγκης ἄτρακτον) und die acht Wirbel, die wie die Sphären nach Platons nicht völlig klarer astronomischer Theorie ineinanderliegen. Wie Parmenides die Δίκη, so sieht Er die grosse Ἀνάγκη im Himmel thronen ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων ἐφ' ἑκάστου βεβηκέναι Σειρῆνα-ἄλλας δὲ καθημένας πάρεξ δι' ἴσου τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἑκάστην, θυγατέρας τῆς Ἀνάγκης Μοίρας λευχειμονούσας.[47])

Auch Plato hatte so als „priesterlicher Weise“ dem menschlichen Geiste den Weg gewiesen von der Erde zu ewigem Licht. Er zeigt die Möglichkeit der Verbindung zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt durch den Eros, dessen Ziel die καλοκἀγαθία ist. Schönheit, Wahrheit und Mass sind seine Ideale, Erdenfremdheit daher der Grundzug dieser Lehre. Sie strebt zum Überirdischen. Dort findet sie das höchste und wahre Heil.

Die Wirksamkeit dieser Idee, die hier ihren höchsten Ausdruck und die edelste Prägung findet, hing ab von der Empfänglichkeit des Gemeingeistes, den sie aufsuchen musste, und von der Fähigkeit, sie weiterzubilden. Daraus ergaben sich Beschränkung und Einseitigkeit dieser Wirksamkeit. Der Unsterblichkeitsglaube, wie ihn Plato aus orphischen Elementen gedanklich und dichterisch entwickelt, war der Glaube einer Aristokratie des Geistes. Abseits von dem immer reicher und breiter flutenden Strom griechischen Lebens fristet er ein stilles, einsames Dasein. Platons moralisch-religiöse Gestaltung der Gesellschaft ist herrschend geblieben. Der Unsterblichkeitsglaube mit allen seinen Weiterungen tritt in den Hintergrund. Die aufblühende Wissenschaft hält im diesseitigen Leben fest, und die Philosophie wird mehr und mehr Mittel zu seiner Führung, mit dem intellektuellen Egoismus — vorbildlich geprägt im Epicureismus — als Losung. Diese Neigung zur Ethik verschärfen die zerfahrenen politischen Zustände, bis sie schliesslich Ersatz wird für Religion und Erlösung zu bieten strebt von den Übeln der Welt. Erst nach zwei Jahrhunderten energischen Mühens erkennt man die Unmöglichkeit der Selbstbefreiung ohne Religion. Das Gefühl der Selbstgenügsamkeit ist zerbrochen, die Philosophie lehnt sich an die Religionen und den volkstümlichen Glauben an, der in der Unterströmung kaum verändert weitergegangen war. Im hellenistischen Osten folgt System auf System; griechische Begriffsbildung wird

---

[46]) Burdo, am Niger S. 98 berichtet von einer alten Seherin, die angeblich von einer Höllenfahrt zurückgekehrt sei und dann die Ansichten der Neger über das Fortleben und das Gericht in der Unterwelt bestätigt habe. Ihre Erklärung findet solche Übereinstimmungen in dem Streben des Menschen, sich Gewissheit über seine Jenseitsvorstellungen zu verschaffen. Selbst bei Plato schimmert diese Auffassung noch durch: Plat. repl. X 614 D ἑαυτοῦ δὲ προσελθόντος εἰπεῖν, ὅτι δέοι αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ καὶ διακελεύοιντό οἱ ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ. Zur griech. Anschauung vgl. noch Herod. IV 14, Plin. n. hist. VII 174, Paus. I 22 3, Heraclit. Ponticus bei Diog. VIII 72, der einen Mann vom Mond fallen liess, um durch einen Augenzeugen von den himmlischen Dingen berichten zu lassen.

[47]) Die Lichtjungfrauen (λευκόστολοι fr. 253) der Orphiker, Dieterich Abraxas S. 102, zu denen auch die Sibylle der späteren Literatur in Beziehung tritt, vgl. Pistis Sophia ed. Schwartz und Petermann 295, 194.

benutzt, um aus den Religionsvorstellungen theologische Systeme zu konstruieren. Der Kampf der Religionen wird Kampf der Theologien.

Für uns spiegelt sich dieser Wandel nirgends klarer, als in den philosophischen Schriften Ciceros. Entwachsen jenem kleinen Kreis auf der Höhe des Lebens wandelnder Männer, die um den jüngeren Scipio in Rom zuerst um Seelenbildung rangen, ein Schüler jenes Posidonius, der die Gottheit wieder zu den Menschen herniederzieht und selbst ihr Prophet ist, und der Zeitgenosse einer in sich zerrissenen Zeit, die der Frage nach dem Schicksal der Seele wieder mehr Interesse entgegenbrachte als je[48]), klammerte auch er sich an den Felsen des Erlösungsglaubens seiner Zeit. Das Somnium Scipionis, von Platons Erapokalypse angeregt[49]) und mit Ideen und Vorstellungen der eigenen Zeit verbunden, gibt dem bezeichnenden Ausdruck. Für die Vorstellung der Himmelfahrt ist es nach Plato das nächste – aus dem griechisch-klassischen Boden im wesentlichen noch allein hervorgegangene – Beispiel.

Ciceros Somnium Scipionis.

Von Plato übernimmt Cicero zuerst die mythische Gestaltung der Eschatologie und den ihr eigenen Grundgedanken, mit dem dieser, sinnvoll und eng das Werk umrahmend, zum Eingang des Staates zurückkehrt (p. 331 B; – 608 C.): dem Gerechten zu zeigen, welche Belohnungen seiner im Jenseits harren (Repl. p. 614 *ταῦτα τοίνυν (ἃ-ζῶντι τῷ δικαίῳ παρὰ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἆθλά τε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα γίγνεται) οὐδέν ἐστιν πλήθει οὐδὲ μεγέθει πρὸς ἐκεῖνα, ἃ τελευτήσαντα ἑκάτερον περιμένει.)* (vgl. Heracl. fr. 122!)

Dieser Gedanke an die sittliche Vergeltung im Jenseits erhält -- nach der vollkommen römischen Umprägung des Platonischen Staatsideals kein Wunder[50]) — bei Cicero sein persönlich individuelles und römisches Gepräge. Plato hatte gezeigt, dass die Seele nur durch die Gerechtigkeit zum Frieden mit sich komme, und zur höchsten Bestätigung im feierlichen Ton des Propheten die Hoffnungen auf ein gerecht abwägendes Jenseits verkündet. Dem nüchternen, praktisch gerichteten Römer boten diese Hoffnungen zuerst die Aussicht auf die letzte grosse Belohnung für die Arbeit im Staat und zum Wohl des Vaterlandes.[51]) Er mochte

---

[48]) s. Norden Aeneis Kommentar S. 3. Cicero ist auch darin in seinen philosophischen Schriften populär, dass er diesen Neigungen seiner Zeit entgegenkommt (vgl. Kant Reflex. VIII 48). Die Vorstellung des unsterblichen Lebens hat bei den Römern von Anfang an bestanden und ihre eigene Gestaltung gefunden. Schon vor Ciceros Zeit war dann dieser Glaube mit griechischen Ideen durchsetzt worden, sodass schon Cicero auch hier fast mit nur griechischen Vorstellungen arbeiten kann und nur gelegentlich die römischen Anschauungen — mehr unbewusst als bewusst — durchleuchten lässt, vgl. leg. II 36 nam mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae tuae peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis — neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.

[49]) Denselben Ermythus ahmen weiterhin Plutarch (de sera num. vind. 22) in der Erzählung von der Höllenfahrt des Phespesius aus Soli und Lucian in den *Νεκρομάντεια* nach, s. auch Ebert Gesch. der christl. Lit. 522.

[50]) Rep. II 1, 3.

[51]) S. Sc. 13 13 (habeto) omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur, 16 16 iustitiam cole et pietatem — ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, 24 26 si quidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet. (dazu 13 13 nihil est enim illo principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur. (= de fin. III 53, off I 12, R. I 39, vgl. R. II 46, off I 159, 123, III 3, Tusc. I 32 vgl. Aen. VI 600, Ov. Met XV 843, Hor. C III 3, 10 allgemein erweitert schon bei Seneca ad Marc. c 25 pessima (filii tui) et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque, non magis illius partes quam vestes aliaque tegumenta corporum. Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit paulumque supra nos

dabei an sich selbst denken, der damals, als er die Bücher de re publica schrieb, auf der Höhe politischer Wirksamkeit stand[52]) und bei seinem Selbstbewusstsein auf besonderen Dank Grund genug zu haben glaubte.[53]) Und er mochte zugleich von jener von Osten her kommenden Strömung sich treiben lassen, die innigere Verbindung des Menschen mit der Gottheit mit sich brachte. Denn es ist nicht Platos Lehre allein, die er vertritt und römischer Anschauung anpasst, auch ein ethisierender Stoiker seiner Zeit ist von ihm herangezogen, treu seiner Gewohnheit, philosophische Vorlagen nach eigenem Urteil zu überarbeiten und mit einander zu verknüpfen (de off. I 2, 6; II 17, 60; de n. d. I).

So hat er gleich von Plato wohl den Gedanken, die Eschatologie durch einen Gestorbenen verkünden zu lassen, aber er hat ihm eine wesentlich verschiedene Einkleidung gegeben. Dazu braucht ihn nicht allein der Spott der Epikureer veranlasst haben, dass Plato einen Gestorbenen auferstehen lasse, um über die jenseitigen Dinge zu berichten (Cicero bei Augustin de civ. d. XXII 28: ut eum lusisse potius, quam id quod verum esset, adfirmet dicere voluisse).

Auch darin zeigte sich eben nur der nüchterne Sinn des Römers,[54]) dass er der Wundererzählung die Verkündigung jener höchsten Wahrheiten durch einen Verstorbenen im Traume vorzog. Das entsprach den volkstümlichen Anschauungen und der Bedeutung, die die Stoa der Divination beilegte (de div. I 6, II 134, 163; Diog. L. VII 31),[55]) und ihn als natürliche Erscheinung zu deuten, hat Cicero noch das Seine hinzugetan.[56]) Es sollte begreiflich sein, dass einem schlafend Daliegenden der Vorfahre, mit dem er sich in Gedanken zuvor viel beschäftigt, als seliger Geist ea forma, quae ex imagine eius quam ex ipso erat notior, erschien, um ihm von dem Seelenlande, der Milchstrasse aus, (de excelso et pleno stellarum, illustri et claro quodam loco)[57]) die Geheimnisse des Weltenbaus zu erklären.

---

commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus inter felices currit animas, Scipiones Catonesque, interque contemptores vitae et mortis beneficio liberos. Wundt Eth. I 319 ff. Goedeckmeyer, Gesch. d. gr. Skeptiz. 132. Cicero ist darum in seiner Weise ebenso aristokratisch in seiner Anschauung, als es Plato gewesen. Dabei klingt das Grundmotiv der ciceronianischen Philosophie an, seine menschenbildende Tendenz 13 13 quo sis alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto = 24 26 nunc tamen tanto praemio exposito enitar multo vigilantius. Vgl. die grosse Rede des Anchises im VI. Buch der Aeneis und dazu Norden Aeneis 48.

[52]) div. II 3 his libris enumerandi sunt sex de re publica, quos tum scripsimus, cum gubernacula rei publicae tenebamus.

[53]) Vgl. Cic. Att. XII 18. 36. 12.

[54]) Cicero bei Favon. Eulog. Comm. ad Somn. Sc. p 438 Graev. haec, quae de animae immortalitate dicerentur caeloque, somniantium philosophorum esse commenta nec fabulas incredibiles, quas Epicurei derident, sed prudentium coniecturas.

[55]) Die Maganja begründen ihren Glauben an ein zukünftiges Leben mit der Gewissheit, ihre toten Angehörigen im Traume gesehen zu haben (Lubbock die Entstehung d. Civ. S. 180), und die malayischen Galela und Tobeloresen sind der Meinung, dass sie mit ihren Ahnengeistern durch Träume in Verbindung treten. Vgl. Wundt Völkerps. II 98.

[56]) Nicht einmal die religionspsychologisch so wichtige Bemerkung fehlt: quem ubi agnovi, equidem cohorrui; — zur Einwirkung des Posidonius auf die Traumvision s. Norden Aeneis 48, Reitzenstein, Hell. Mysterienr. 203. — Eine Parallele ist die bei Philon de somn. I 22 beschriebene Vision des Jakob, der von der Himmelsleiter aus die Wanderung der Seelen schaut.

[57]) III 8 erat autem is (locus) splendidissimo candore inter flammas circus elucens — quem vos, ut a Grais accepistis, orbem lacteum nuncupatis. Ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur aus Plato 616 B—C mit der auch sonst charakteristischen Umwandlung des mystischen Tons des griechischen Philosophen zu der geläufigen und verständlicheren Auffassung der Milchstrasse als Totensitzes (Boeckh. Kl. Schr. III 304 ff. Vgl. Eisler 482 ff.). Schon Empedotimos wusste von dem Sitze der Seelen in der Milchstrasse zu erzählen (Ps. II 95). Weil Cicero nur hier davon spricht, mag er auf diesen Gedanken zurückgegriffen haben. Er reicht weiter, als sich bei der vereinzelten Erwähnung vermuten lässt. Denn auch er ist

In diesen eigenen Rahmen spannt Cicero platonische[58]) und stoische Gedanken. Aus Plato (Phaidros 245 C) stammt der ontologische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, aus seinen Lehren weiterhin eine Reihe von Einzelzügen.

14 4 ii vivunt, qui[59]) . . Cratyl. 400 B, Phaid. 62 B.

16 16 iustitiam cole et pietatem . . Sympos. 209[60]) (damit freilich verbunden die Einwirkung der Lehre des Posidonius. Manil. IV, 876. Norden Aeneis 35).

17 17 novem tibi orbibus . . (Dieterich, Abr. 41 ff.) umgewandelt, und wieder des mythischen Wundergewandes entkleidet, aus Repl. S. 617, B. ff.

Dazu treten stoische Elemente, deren Zugehörigkeit zu der Philosophie des Posidonius schon Corssen (de Posidonio Rhod. Diss. Bonn 78) bewiesen hat. Er ist der Stoiker, der den aufgeklärten Rationalismus des Panaetius mit Hilfe der platonischen Psychologie gebrochen hat, der den Menschen wieder zurückführte zu seiner natürlichen Gemeinschaft mit der Gottheit, und der, indem er sich feinfühlig den Bedürfnissen seiner nach Erlösung sich sehnenden Zeit anpasste,[61]) das Eingehen der Menschenseele in die Weltseele lehrte. Von ihm hat Cicero den Gehorsam gegen das Sittengesetz, seine Parallelisierung von Mikrokosmos und Makrokosmos und sein Streben, die natürliche Gemeinschaft der Gottheit und der Menschen zu zeigen und in einem pantheistischen Monismus jeden einzelnen Teil der vernünftigen Weltkraft teilhaftig

entstanden aus jener Sehnsucht, die ihre Fäden dort anknüpft, wo die Ergebnisse der strengen Forschung ihr Ende haben, wo, das Sehnen erweckend und erhebend, allmächtig in den Raumtiefen ferne Welten geheimnisreich aufleuchten. Andrian (Höhenkultus VII) hat auf den engen Zusammenhang zwischen Himmels- und Sterngeistern und dem Manenkult hingewiesen, und wenn auch nach den Zeugnissen Tylors die Naturvölker die Welt der Toten häufiger auf und unter die Erde als in den Himmel verlegen, so zeigen doch zahlreiche Beispiele die weite Verbreitung auch dieser für den entwickelteren Stand menschlicher Kultur ebenso natürliche Vorstellung (Usener, Göttern. 178). Schon die Sänger des Rigweda lassen die abgeschiedenen Seelen in das Reich des unendlichen Lichtes eingehen (Oldenberg, Rel. d. Veda 534), freilich, wie Andrian XIX f. glaubhaft macht, nur die der höchsten Volksschichten und der bevorzugten Menschen. Die ägyptischen Toten gehen auf Leitern zum Himmel (ähnlich bei den Persern Anz, Ursprg. d. Gnost. 37. Vgl. die Jakobsleiter der Bibel, den babylonischen Stufenturm Ziqqurat und die Stufen des Danteschen Reinigungsberges, über die man zum Paradies vordringt; dazu Eisler 299, Breasted Aeg. 62, Maspero Rev. de l'hist. des rel. XV 1897 279) und es ist z. B. ozeanischer Glaube, dass die Seelen der Sonne folgen (Frobenius Weltansch. des Naturv. 15). Für die Kenntnis derselben Vorstellungen bei den Griechen geben Roscher II. Sp. 1260, Gruppe Mythol. 1035¹, Rohde II. 384², Dieterich Nec. 106 zahlreiche Belege, und Bruno Schroeder hat Bonn. Jhb. 56 aus römischen Grabsteinen nachgewiesen, wie häufig darauf die Vorstellung des Himmels und der Sterne als Aufenthaltsort der Seelen wiederkehrt. Für Pythagoras bezeugt es Jamblich vit. Pyth. 18 82 *τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι;* darauf Pyth. *ἥλιος καὶ σελήνη* (vgl. Zeller I 366 ff.), und dem verwandt ist Platons Mystik im Phaidr. Der Mond nimmt darunter — begreiflich bei dem Wunder seiner Bewegung und dem geheimnisvollen Weben seines Lichtes — eine Vorzugsstellung ein. (Roscher Selene 121 ff., Plut. gen. Socr. 22, fac. in orb. l. 27. 30, dazu Heinze Xenocr. 123 ff. Sext. Emp. IX 71 f. (Posidonius) Schrader Keilinschr. 361, Hirzel Dialog 328, Gundel de stellar. appell. et rel. Rom. Arch. f. Rel. W. III 242, daraus entwickelt die Sage vom Mann im Mond, Grimm Jr. Märchen 225, D. M. 679, Mannhardt G. M. 33 ff., W. Grube Rel. u. Kultur der Chinesen 197. Aber auch Helios ist Seelenherrscher (Gerhard Ant. Bilder I Tf. 934, Rapp b. Roscher s. v., und die Milchstrasse ist Empedotimus bei Heracl. Pont. *ὁδὸς ψυχῶν τῶν ἅδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων* [Ov. I 168 Macr. I 12. 12. Manil. I 758, dazu Möller stud. Manil. 19]. Über die allg. Bedeutung dieser Vorstellung s. A. Kuhn und W. Schwartz Norda. Sagen 497; A. Kuhn Z. f. v. Spr. II 311, Tylor Anf. d. K. I. 353, Müller Am. Urrel. 54. 254). Zu Ciceros Zeit war dieser Glaube durch die Einwirkung orientalischer Vorstellungen besonders lebendig (Ps. II 320). Cic. ad Att. 14 143, leg II 19 datur homini ascensus in caelum, phil. frg. v. 97, Lael. 13; ac. 2 122; Tusc. I 24 etc. Friedländer zu Petron 37.

[58]) Dazu gehört gleich die Begründung des Jenseitsberichtes 10 10 quae dicam trade memoriae Repl. 614D (*διακελεύοιντο οἱ ἀκούειν τε καὶ θεάσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ* — 24 26 (Macr. I 4. 2) 614 A., Tusc. I 49 118, Lael. 14.

[59]) vgl. Sen. ep. 120 14, 102 22.

[60]) sogar die Weltfremdheit des Weisen wird gestreift 19 20.

[61]) s. Posid. bei Schwartz Charakterköpfe, Reitzenstein Humanität 19, Hell. M. R. 63, Wendland 85.

zu machen.[62]) Zum ersten Male sind damit zugleich orientalische und jüdische Vorstellungen in die philosophische römische Literatur eingedrungen,[63]) freilich ohne zunächst noch viel Einfluss zu üben. Wichtig bleibt auch für die Folgezeit allein die Einwirkung des Posidonius, dessen Metaphysik massgebend wird (Schmekel 450). Vergil und Seneca[64]) stehen unter seinem Bann, und auch sonst ist er „geradezu der Lehrer aller sozusagen positiven Religionsphilosophie der hellenistischen und hellenistisch-römischen Welt geworden“ (Dieterich, Mithrasl. S. 202).

Als Nebenerscheinung zeitigte die unter seiner Einwirkung so reich aufblühende Apokalyptik in derselben Zeit zuerst die Satire. Nach dem Muster Menipps[65]) hatte schon Varro die Himmelsreise verulkt (Bücheler fr. 272). In seinen Endymiones heisst es: animum mitto speculatum tota urbe, ut quid facerent homines, cum experrecti sint, me faceret certiorem (Helm, Lucian und Menipp 108 ff.), und wie später Lucian, so befördert auch Varro seine

[62]) Und von ihm hat er schliesslich all die physikalischen und geographischen Auseinandersetzungen übernommen, die er — gelegentlich selbst im Widerspruch mit dem Grundgedanken (19 20!) und gezwungen in der Einfügung (über Ungeschicklichkeiten der Komposition s. Norden 43) — das Werk zum grössen Teil erfüllen (des Pos. Vorliebe für astronomische und mathematische Kenntnisse — selbst aus der trümmerhaften Überlieferung noch klar — hat Schmekel Phil. d. mittl. Stoa 281 ff. auseinandergelegt).

15 15 hominibus animus datus est (vgl. Manil I 798).	Diog. L. VII 138 [d. n. d. I 24, I 30].
Wesen der Gottheit 15 15.	Stob. ecl. M. p. 14 — Diog. L. VII 148, 138/39.
Natur der Sterne 15 15	Stob. E. Ph. I 23 p. 54 — Bake p. 64/65 — d. n. d. I 88, II 52.
Weltuntergang 21 23.	Diog. VII 141/42 — Bake p. 53.
15 15 Homines enim hac lege generati.	Clem. Alex. Strom. II p. 416 B., d. n. d. II 140, Tusc. I 45, Cat. 77.
17 17 summus ipse deus.	Diog. L. VII 139, d. n. d. II 65; ac. II 118; Div. II 91.
17 17 sol.	Diog. L. VII 144, Bake 65 sqq., ac. II 128, d. n. d. II 102.
18 18 Sphärenharmonie.	Auch hier könnte P. Quelle sein, weil er auch sonst die Pythagoreer benutzt hat, Galen p. 478 K., Roscher Hebdom. Lehre 104, Lex. s. v. Planeten Sp. 2519. Zeller I 3 370. Norden Aeneis VI 35.
19 20 Grösse der Erde.	Cleom. Cycl. Theor. I p. 395 = R. I 26.
20 21 Zonen (in der Ausführlichkeit nur da, sonst noch Tusc. I 45).	Strab. II p. 150 C., Cleom. Cycl. Theor. I p. 395, Bake 87 ff.
25 29 animus velocius in hanc sedem . . .	Norden Aeneis VI 25.

Aus 16 16 (Terra ita mihi parva visa est) ausserdem noch Beeinflussung durch Menipp anzunehmen (Helm Lucian und Menipp 107), ist die Stelle zu selbstverständlich; sie findet sich ebenso bei Dante Hölle 24, 1—15 in überraschender Gleichartigkeit. Zum Einfluss des Posid. auf Vergils Eschatologie s. Norden Aeneis VI 24.

[63]) Cumont Arch. f. R. IX 332, Mithra I 87 ff., Wendland 166, Reitzenstein 4, 5. Die jüdische Apokalyptik ist um etwa 150 v. Chr. in Fluss gekommen, und von da an hatten die Zeitverhältnisse und die Erwartung auf das nahe Ende ihre Bedeutung in gleicher Weise gesteigert.

[64]) dieser schon durch das stolze Bewustsein, durch eigene Kraft wie sein Herkules über das Niveau der Menschen erhoben und den Göttern nur unterlegen zu sein durch die Dauer des Daseins, jener durch die Mystik seiner Necyia. — Senecas Schrift ist das älteste Beispiel der sogenannten Himmelspfortenliteratur, die im Zeitalter der Reformation so reich aufblühte. Herford the literary relations of Engl. and Germ. in the sixteenth century 273.

[65]) Ihr Ursprung ist freilich in anderer Richtung zu suchen als der bisher behandelten.

Himmelsfahrer jämmerlich schnell zur Erde hinab; sic ad vos citius opinione vertilabundus miser decidi (fr. 108). Noch bezeichnender für diese Richtung ist Senecas Apocolocynthosis, das bekannte, in der Form der Menippea gehaltene Pamphlet auf Claudius,[66]) mit dem der Philosoph sich entschädigt für die laudatio funebris, die er, dem Zwang gehorchend, geschrieben hatte. Glühender Hass gegen den Toten strömt durch das Buch. Mit grimmigem Behagen schildert es, wie der Kaiser zum Himmel hinkt, um dort gleich den Vorgängern ein Gott zu werden und statt dessen Schmähung auf Schmähung zu erleiden, bis er schliesslich hinausgewiesen wird aus dem Rate der Götter. Nicht weniger Spott spricht aus Lucians drolligen Himmelfahrten, in denen er, wie im Icaromenipp, den Glauben seiner Zeit verspottet. Er, der einmal launig erklärt, Ambrosia und Nektar seien teuer geworden, seitdem unter den Göttern sich solche befänden, die nicht griechisch verständen, wenn man in dieser Sprache ihnen zutrinke, malt in bunter, burlesker Parodie die Fahrt des nach Ikaros' Beispiel[67]) beflügelten Menipp nach dem Himmel, wo er sich bei Zeus Rat holen wolle (c. 10 *οὐ μὴν εἶχόν γε, ὅποι τῶν λόγων τραπόμενος ἀνεπίληπτόν τι αὐτῶν εὕροιμι καὶ ὑπὸ θατέρου μηδαμῇ περιτρεπόμενον),* um uns am Ende mit der Ungewissheit zu entlassen, ob er sie wirklich gefunden. Und aus Lucianischen Motiven hat Julian in seinem himmlischen *Συμπόσιον* ein buntschillerndes Mosaik witziger Pointen gegen die Vergötterung der römischen Kaiser zusammengesetzt (darüber Helm, 74 ff.).

Es wäre freilich ein falscher Schluss, daraus allgemeine Folgerungen zu ziehen. Wie die ihr vorangehende, so war auch die Augusteische Zeit wie die Kaiserzeit überhaupt – im letzten Grunde eine Folge jener platonischen Mahnung zur Flucht aus dem Dasein (v. Domaszewski Geschichte der röm. Kaiser S. 7)[68]) – empfänglich für Magiertum und Wundertaten.[69]) Und gerade

---

[66]) Hirzel Dial. II 33; Birt zwei polit. Sat. 30; Bruns Rh. M. 43 1888 S. 86 ff.; Vortr. S. 228; Helm 107 — (deutet der Anfang nicht auf Ciceros Somnium?)

[67]) *τὸ Δαιδάλειον γὰρ ἐκεῖνο σόφισμα τῶν πτερῶν καὶ αὐτὸς ἐμηχανησάμην* vgl. de morte Peregr. 39, wo er in ähnlicher Weise die Apotheose und die Leichtgläubigkeit seiner Zeitgenossen verspottet, denn *μισαλαζών εἰμι καὶ μισογόης καὶ μισότυφος καὶ μισῶ πᾶν τὸ τοιουτῶδες εἶδος τῶν μιαρῶν ἀνθρώπων* sagt er (Pisc. 19) einmal von sich, und dem Aberglauben seiner Zeit *γελῶν δάκνων* die Ideen des Wahren und Guten entgegenzusetzen, war letztes Ziel seiner Schriftstellerei.

[68]) Die Stelle ist so ausserordentlich treffend, dass ich sie hierhersetze: „Jene Mahnung zur Flucht aus dem Dasein in die übersinnliche Welt, die der Orient in jenen Tagen mit tausend Zungen lehrte, sie fand freudigen Widerhall bei den Mühseligen und Beladenen in allen Teilen des Reiches. Sie stieg empor in immer höhere Schichten und trübte den Blick selbst der Denkenden für die wahre Bestimmung des Menschen, auf der Erde, für die er geschaffen, Zweck und Inhalt des Daseins zu suchen. Schon in den Tagen Hadrians erhebt sich die dunkle Wolke, die die Tatkraft und das Streben im Leben, die Freude am Erkennen und am Schönen allmählich in Nacht begräbt. Dieser ungeheure Umschwung, der in wenigen Menschenaltern die ganze Auffassung der Welt in ihr Gegenteil verkehrt, ist es vor allem, der die antike Kultur in ihrer Wurzel zerstörte."

[69]) Ähnlich wie nach der französischen Aufklärung der Glaube an Spuk und Gespenster neu auflebte. — Wendland hell.-röm. Kultur 127, Maurenbrecher, Von Jerusalem nach Rom 155, s. Vergil 6 790, 718, 7 768, 12 795; besonders interessant für das Weiterwirken der alten Himmelfahrtsvorstellung ist C. VI 2152 = Br. 1109, ein Gedicht aus der Flavierzeit, dessen Verfasser im Traum der Verstorbene in göttlicher Gestalt erscheint und ihn anredet: adfinis memorande, quid o me ad sidera caeli ablatum quereris? desine flere deum, vgl. C. I. G. 3019 (Ephesus) 2161 b (Thasos), VII 115 (Megara-Kaibel epigr. gr. 462; C. VI 3 21521, 27 nam me sancta Venus sedes non nosse silentum iussit et in caeli lucida templa tulit, vgl. VI 1779/80). Aus dem 2./3. Jahrh. stammen Kaibel 463 *Φιλοστράτα βέβηκα πηγὰς εἰς ἐμάς, λείπουσα δεσμόν, ᾧ φύσις συνεῖχέ με* = C. III 6384. — Von Bedeutung für diese Vorstellungswelt ist auch der phrygische Attis-Kult, worüber Hepding, Attis 123. Die Magi des Arnobius können einen Menschen durch Zauberformeln zum Himmel fahren lassen, so dass Theorie und Praxis von der Himmelsreise der Seele ihr Eigentum geworden scheint, Dieterich 190, Reitzenstein, Hell. Mysterienrel. 70 ff., Dio Chrysost. 219, Juv. 3, 77. Ihr typischster Vertreter ist Apollonius von Tyana,

die Vorstellung von der Himmelfahrt der Seele hat — ganz abgesehen von der Kaiserapotheose — in dieser Zeit, deren einziges Streben es war, das menschliche Wesen in höhere Daseinsformen zu erheben, und deren einziges Sehnen auf Erlösung und Götterbeistand gerichtet war, ununterbrochen weitergewirkt. Ausser dem Mithraskult, in dem die Auffahrt zum Himmel durch verschiedene Hauptstationen hindurch das wirklich agierte *δρᾶμα μυστικόν* ist (Dieterich Mithrasl. 179), haben der neuaufgeblühte orphisch-dionysische Geheimdienst und der ihm verwandte Isisdienst die Vorstellungen propagiert, und nicht minder begünstigt sie die griechische Philosophie der Zeit, der die Verschmelzung mit neupythagoreischen, platonischen und stoischen Ideen das Gepräge gibt.[70]) Die religiöse Grundstimmung dieser Zeit — gesteigert durch die Verbindung mit dem religiös erregteren Orient — war für diesen Einigungsprozess bestimmend gewesen. Die Sehnsucht nach Autoritäten griff hinaus über die sinnliche Welt, das Erlösungsbedürfnis der Zeit hat auch da die Philosophie zur Theologie gewandelt. Der Hang zum Übersinnlichen schlingt um sie das einigende Band. Ein später Sieg hatte der platonischen Weltanschauung mit ihrer metaphysischen Grundrichtung zu ihrem Recht verholfen.

Unter dieser Einwirkung kleiden die Neupythagoreer die alte Mystik der Schule in neues philosophisches Gewand. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie lässt orientalische und occidentale Vorstellungen ineinander übergehen, und Philo[71]) führt mit Verflüchtigung des alten echten Judentums die Immanenz Gottes in der Welt zu weltentrückender Verzücktheit und endlicher Erlösung durch Vergottung. Noch ernster mit der Richtung zum Überweltlichen hat es im Wetteifer mit ihr die Patristik genommen, die die stark ausgeprägten eschatologischen Vorstellungen der ersten christlichen Gemeinde vertrat, und die Lehre vom Aufstieg der Seele in die sieben Himmel[72]) und der Vereinigung mit der Gottheit und die damit zusammenhängende magische und sakramentale Übung ist wichtigste Lehre der Gnostik.[73])

Bis zum Ausgang der griechisch-römischen Kulturwelt hat die Mystik dieser Philosophien

---

der Träger neuer Offenbarungen, der Sittenlehrer und Wundertäter, der nach dem Tode — auch darin der Christus des Heidentums — zu den Göttern entrückt wird (Ps. II 377 3). Der charakteristische Ausdruck jener Stimmung sind die sog. hermetischen Schriften aus dem Anfang des 3. Jahrh., die einer Nebensekte entstammen, aber darum nicht weniger typisch sind für diese religiöse Erregung. Wie um den Mittler Mithras und den Weltheiland Osiris, so schliessen sie sich um Hermes, der aus dem Seelenführer (daraus der Begleiter im Jenseits, den wir auch in der chr. Apokalyptik, bei Vergil und Dante treffen s. Radermacher 15, damit verwandt Christus als Himmelsführer (Stob. ecl. I 4959 20) Reitzenstein Poim., S. 338) ein *σωτήρ* geworden ist, der die Ordnung vom Himmel bringt und danach wieder zu ihm emporsteigt.

[70]) Reitzenstein zwei rel. Fragen 93. Die Mithrasliturgie, die Dieterich interpretiert hat, stammt aus derselben stoisch-peripatetischen Popularphilosophie, und auch da weisen nur Einzelheiten, vor allem in der Bedeutung der Siebenzahl auf den Orient und Ägypten (Cels. Orig. VI 22, Cumont Mithras, II 54, Bousset, Hauptprobl. des Gn. 25, Wendland d. hellenist.-röm. Kultur 166). Auch im jüngeren Avesta steht an mehreren Stellen die Lehre von der Auffahrt der Seelen durch eine Reihe von Himmelsstationen, wie überhaupt Bousset — nicht mit Recht (Dieterich 190) — der eranischen Religion die eigentliche Priorität und den ausschlaggebenden Einfluss zuschreibt.

[71]) Er ist Prophet dieser Lehre wie Celsus, der im Ton der jüdischen Propheten von sich sagt *ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον - σῶσαι θέλω (ὑμᾶς) καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα* Reitzenstein Poim., 222. Schürer III 544 ff.

[72]) Der Lehre entspricht, dass die Seele vom Himmel niedersteigt und die Eigenschaften der Planetensphären annimmt, wenn sie durch sie hindurchgeht. Beim Durchgang durch sie gibt dann die Seele wieder, was sie beim Abschied empfangen hat. Serv. Aen. VI 51, Plut. de fac. et orbe lun. 28, Bousset Gnosis 363, Schmekel Phil. d. mittl. Stoa 256, Schrader Keili. 389.

[73]) Cl. Strom. VII 3 10, IV 17, die gnostischen Hymnen bei Celsus (Anz Ursprung des Gnostik., Atzberger Gesch. d. chr. Esch. 358, Gunkel Relig. Verst. d. N. T. 19, Wendland 174 ff.) — dazu die chaldäischen Orakel V 17, Kroll de oraculis Chaldaicis 50 ff.

die Welt beherrscht. Und darüber hinaus hat der Neuplatonismus, das Abendrot griechischen Wesens und das letzte Leuchten hellenischer Lebendigkeit – zuvor noch im Kampf mit dem Manichäismus und dem katholischen Christentum, dem „Universalerben antiker Mystik" – in der Ethik Augustins den letzten Triumph gefeiert, der ihm die Dauer über das Altertum hinaus gesichert hat.

Von ihr ausgehend, fluten die beiden Strömungen der Scholastik und Mystik durch das mittelalterliche Denken.[74]) In jener gewinnt – alle Dinge von Gott herleitend und in ihm zusammenfassend – die Erkenntnis der Welt in ihrer Beziehung zu Gott ein objektives Interesse, hier wirkt inneres Erlebnis zur Steigerung der eigenen Frömmigkeit. Der Einfluss der Kirche hat diesem mystischen Sichversenken Boden und Nahrung geschaffen und die Sehnsucht geweckt, das Zeitliche zu verewigen und nach Erkenntnis ihres gemeinsamen Ursprunges zu sinnen.[75]) Aus dem Geist der Antike und der Stimmung der Zeit erhaben gestaltet und mit dem Ethos reichbeseelter Dichtersprache geformt, hat dem Dante Ausdruck gegeben, die Lebendigen in diesem Leben aus dem Zustand des Lebens heraus- und zu dem Zustand der Glückseligkeit emporzuführen. In grossartiger Vision erhebt er sich aus der Hölle und vom Läuterungsberge hinauf zum himmlischen Paradies.

Es ist die strahlende Kuppel zu dem Wunderbau der antiken Mystik. Sie spiegelt seinen lichten Glanz und die erhebende Schönheit der dichterischen Sehnsucht in tausendfältiger Strahlung. Breit und voll flutet dies Licht hinüber in die italienische Renaissance. Und wie dadurch die dichterische Mystik bis zum zweiten Teil des Faust, bis zu den Erlösungsdramen Richard Wagners und der Lyrik Momberts ist auch die Alleinslehre des Platonismus lebendig geblieben durch die Jahrhunderte: von Plotin zu Goethe,[76]) von Nicolaus Cusanus zu Hegel und herab bis zur Gegenwart, in der die Mystik neue Anziehung zu üben beginnt.[77]) Denn die grossen, ewiggültigen Fragen sind zeitlos, und ihre Probleme kehren wieder im jeweiligen Gewande der Zeit.

Entrückungen zum Himmel.

Mit der Frage nach dem Seelenaufstieg der Mystiker ist indes die Frage der Himmelfahrt nicht vollständig gelöst. Als selbständige Reihe tritt neben sie die Entrückung der Sterblichen zum Himmel.

Den ersten Grund zu dem Glauben legt auch da Homer, wie Erwin Rohde es klar und sicher erschlossen hat. Es entspricht dem homerischen Glauben, wenn die Götter bevorzugten Sterblichen selbst zur Unsterblichkeit verhelfen können. Wie sie sie mit dichten Wolken im Kampf dem Feinde zu entziehen vermögen, so können sie nach dem Tode ihre Seelen im Sturmwind[78])

---

[74]) Das Bild des Orpheus, wie er mit den Tönen seiner Leier das wilde Getier bezaubert, ist die einzige mythologische Darstellung, der wir wiederholt in den Katakomben begegnen, s. Reinach, Orpheus préface.

[75]) Dante Com. 1 cap. 9, Parad. 25 67.

[76]) Bewusst lässt auch er uralte morgenländische Esoterik im westöstlichen Divan aufleben

„Und so lang' du das nicht hast,
Dieses: Stirb und Werde,
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde."

[77]) Eucken, Einführung in eine Phil. d. Geistenslebens 75, charakteristisch dafür die zahlreichen Neuangaben der Mystiker (Meister Eckehart, Angelus Silesius, Suso, Svendenborg usf.); zu oben s. K. P. Hasse, Von Plotin zu Goethe.

[78]) in den Harpyien plastisch dargestellt s. Rohde Rh. M. L 2, 2, Ps. 71, Mon. VI tav. XLIII. – über die damit zusammenhängende Bedeutung des Seelenvogels überhaupt s. Wundt V. Ps. II 72, Frobenius W. d. N. 6, Weicker der Seelenvogel.

in fernes Land oder hinauf in den Himmel führen. Unter den Entrückungen der älteren Zeit ist die des

Ganymed

die bekannteste und charakteristischste.[79]) Nach der ältesten Vorstellung ἀνήρπασε θέσπις ἄελλα (hymn. Ven. 208). Spätere Zeiten haben daraus den Adler[80]) des Zeus gemacht, der ihn liebend umfängt, ihn aufwärts zu tragen zum allliebenden Vater.

Hatte dem Ganymed seine körperliche Schönheit die Auffahrt zum Himmel eingebracht, so haben wir in

Herakles

das erste Beispiel für die Vergottung des um die Menschheit verdienten Helden. Er ist Mensch gewesen und Gott geworden, er hat Mühen erduldet und den Himmel erworben.[81]) Denn die Volksphantasie dichtet nicht nur die Naturkräfte in übermenschliche Personen um, sie webt auch um die grossen Helden den Glorienschein des Wunders. Noch für Homer (Σ 117) ist er nur Mensch, und Odysseus trifft sein Schattenbild im Hades. Aber schon bei Hesiod heisst es Theog. 957: ὄλβιος, ὃς μέγα ἔργον ἐν ἀθανάτοισιν ἀνύσας ναίει ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα. Ein Einschub in die Odyssee λ 602 weiss von ihm zu berichten: αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν τέρπεται. Und danach bildet auch der Individualismus der melischen Lyrik, der heisse Persönlichkeitsdrang nach Unsterblichkeit[82]) den Preis des Helden mehr und mehr zur Vergöttlichung um. Je mehr er Mittelpunkt eines eigenen Sagenkreises wird, je erhabener darin seine Gestalt – seit dem 7. Jahrhundert nimmt selbst Delphi regen Anteil an ihr, und aus begreiflichen Gründen setzt er auch in den Mysterien sich fest[83]) – desto allgemeiner wird auch der Glaube daran.

Mit einem uralten Zuge der dorischen Sage sich verbindend, wird die Höhe des Oeta

---

[79]) Verwandt ist die Entraffung des Melampus durch Eos, Ps. 75, der Asteria durch Zeus, Ov. met. VI. 108; zur Entrückung durch Nymphen s. Bloch bei Roscher s. v. 554; babyl. Parallelen bei Haupt, der keilinschriftl. Sintflutbericht 97; aus der germ. Mythologie gehört hierher die Entführung der Idun durch den Riesen Thiassi, der in Adlergestalt mit Adlerwind davonfliegt. Entführer ist oft der Herr des Totenreichs. (Gegenbeispiel d. Walküren). Kaufmann Jens. H. 42, Radermacher S. 112, Martha l'art étrusque S. 417.

[80]) Der Adler, der heldische Vogel, ist von Zeus zum Begleiter erwählt διὰ τὸ ὀξύτατον τοῦτο τῶν πτηνῶν εἶναι (Pind. I Pyth.) s. Keller, Tiere des Altert. 236 ff. In manchen Visionen ist der Adler = Jupiter selbst (Propert. III 28, 30) (entsprechend der Glaube auf Sumatra, die Götter senkten sich als Vögel herab. Frobenius W. d. N. 11). Parallel der babylonische Etanamythos, der die Auffahrt des Etana zu Istar schildert. Schrader Keili. 564, der Bericht im Rigveda vom Falken Indra. Gegenbeispiele der Raub der Vibia durch Sabazios. Seine Verwandlung in Stern Verg. Aen. I 394 = Hygin. astr. II 16. Zur häufigen bildlichen Darstellung auf Vasen s. Lucas österr. Jahrb. IX 1906, auf Reliefs Jahrb. XVI 145, Arch. Anz. 1904 28, Öst. Jahrb. 1903 18, Müller-Wieseler ant. Denkm. I 87, Archäol. Ztg. 1877 85. Helbig, Camp. Wandm. 319. Im späteren Altertum wird der Adler mit Ganymed zur Darstellung der Himmelfahrt eines Verstorbenen verwendet. Keller Anm. 193 (S. 438) — vgl. Euseb. pr. ev.534 6, p. 265 3 ff. D. —

[81]) Diese Auffassung ist massgebend geblieben für das Altertum. Cic. Tusc. I 32 abiit ad deos Hercules; numquam abisset, nisi, cum inter homines esset, eam sibi viam munivisset = Tusc. IV 50, II 20, Eleg. in Maec. 69 (P. L. M. I p. 125) vgl. Dio LII 35 5, LIII 95, Tac. ann. IV 38. Vgl. Schillers Distichon Zeus zu Hercules und die Schlussstrophe in „Das Ideal und das Leben", Serv. ad. Verg. Georg I 34, abgeschwächt in Wendungen wie Arist. Nub. 459, Athen. I p. 19c, S. H. A. Gd. 18 3 usf.). Häufig ist auch die Entrückung des Herakles als Sternbild. Vgl. Byz. Excerpt. Cramer Anecd. Paris II p. 380 τοῦτον — μετὰ τὴν αὐτοῦ — τελευτὴν ἐκάλεσαν ἀστέρα οὐράνιον ὀνόματι αὐτοῦ τὸν ἀστροχιτῶνα Ἡρακλέα.

[82]) Heracl. fr. 24 ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι vgl. frg. 25 ff., Empedocl. fr. 15.

[83]) Preller-Robert Gr. Myth. I 521, 790, Overbeck Kunstmyth. Atlas XVIII 19, Gruppe Myth. 385, Hepding Attis 203.

Ausgangspunkt seiner Himmelfahrt (s. Friedländer Heracles 121 ff.). Von dort entschwebt er aus dem Scheiterhaufen, dessen Flammen die Sterblichkeit von seiner göttlichen Seele hinwegläuterten – aus ihm entrafft auch Thetis ihren Sohn (Procl. p. 342,5) – ins Götterland. Athene, die liebste Tochter des Zeus, geleitete seinen liebsten Sohn im Viergespann[84]) zum Olymp, und sein Einzug ist – wie seine Fahrt – vielbehandelter Vorwurf der Kunst.[85])

Alte Religions-Vorstellungen haben bei der Wahl des Ortes mitgewirkt. Nach der hesiodischen Kosmogonie ist das Firmament aus der Erde hervorgegangen, so dass das Himmelsgewölbe einfach die Fortsetzung des Gebirges ist. Die Berge tragen den Himmel, sie sind die natürliche Brücke zwischen Himmel und Erde und ihre Spitzen der natürliche Eingang in den Himmel. (Andrian Höhenkultus XV.)[86]) Der vergöttlichte Herakles ist von da an stehende Figur des Götterolymp. Von ihm erwartet man tätiges Eingreifen in der Not.[87]) Er wird Mittler zwischen den Göttern und Menschen, wie schon die naive Darstellung des pseudohesiodischen Heraklesschildes es anbahnt, den Stoikern, die auch sonst die Wohltäter der Menschheit der Verehrung würdigen, das Idealbild des Weisen. Senec. dial. II, 1 hos enim (Ulixem [Ps. II, 350] et Herculem) Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus, contemptores voluptatis et victores omnium terrarum. Ihm ist er der vornehmste der Helden, die in Kampf und Mühsal die höchste Tugend sich erwarben, und – wie später wieder in der Renaissance – ein zweiter Christus, der Gottessohn, der Kämpfer und der in den Himmel Aufgenommene, der mater dolorosa gleich seine Mutter (Sen. Herc. Oet. 1948), für die der Volksglaube bezeichnenderweise das Erweckungswunder erdichtet. In Rom ist er Genius des Mannes geworden (Schwegler R. G. I. 367), Commodus nennt sich *νέος Ἡρακλῆς*. (Heer Commodus 54 f., 94), und die Allmacht des Gottheros verkünden Titel wie Heracles invictus und die Bedeutung, die er im römischen Heere, vor allem seit dem dritten nachchristlichen Jahrhundert, sich errang (v. Domaszewski, Rel. d. röm. Heeres 7 f.). Sein Einfluss reicht indes noch weiter zurück.

Wohl nach seiner Apotheose wurde die des

Romulus

gestaltet. Dass die Romulussage spätes literarisches Kunstprodukt und nicht uralte Volksweisheit ist, wie man es lange annahm, ist durch die neueren Forschungen zur Genüge festgestellt (s. Soltau Arch. f. Rel. XII. 99, Trieber Rh. Mus. 43, 569). Was im allgemeinen, gilt auch von diesem Besonderen. Nichts lag näher, als den Stadtheros, an dessen Grab in alter

---

[84]) Der Wagen ist in der Himmelfahrt häufig (Elias, Parmenides, Plato im Phaidros, Mithras, die röm. Kaiser, Dieterich M. 183, 198).

[85]) Belege siehe bei Roscher, das Neue besonders b. Furtwängler-Reichhold gr. Vasenm. I 87 ff., II 254 ff. Kekulé Hebe 4, Baumeister Denkm. I 668 ff., Welcker ant. Denkm. 3 298, Reinach Répertoire p. 130, Furtwängler die ant. Gemmen S. 209, Festschrift für Brunn 79, Pagenstecher Calen. Reliefker. S. 186. Die später ausgebildete Gleichsetzung mit Dionysos (Jahn Bilderschr. S. 42, Sen. ep. 94, 63) lässt ihn häufig im bacchischen Thiasos erscheinen. Benndorf gr. n. sic. Vasen, Bull. arch. N. S. III 14, 44 usf. Verwandt die Darstellung auf dem Altar von Amyclae, wo Hyakinthos mit seiner Schwester Polybia in den Himmel getragen wird (Ps. I 138).

[86]) Dort auch die Wohnsitze der abgeschiedenen Seelen bei vielen Völkern. Ein altertümliches Fragment bei Suidas sagt dazu: *μακάρων νῆσοι ἡ Ἀκρόπολις τῶν ἐν Βοιωτίᾳ Θηβῶν τὸ παλαιόν, ὡς Παρμενίδης* (s. Usener Sintflut 198, O. Schroeder Hyperboreer Arch. f. R. VIII 84); Elias soll auf dem Gipfel eines Berges wieder erschienen sein, um die Ankunft des Messias zu verkünden, die auf dem Ölberg erfolgen werde. (Petermann R. i. d. Orient I 159). Dante denkt sich das Paradies als Bergheiligtum, die Parsivallegende verlegt den heiligen Tempel auf die Höhe des Mont Salvage (vgl. Eisler 300).

[87]) Vit. Soph. p. 129, Cic. de div. I 25, 541, Sen. apoc. V 3, v. Wilamowitz Heracl. 37.

Zeit die Leichenzüge der Patrizier Halt machten, um die laudatio zu halten, als zweiten Heracles zu feiern.[88]) Seit Ennius fährt er gleich diesem zum Himmel A. 115: Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum degit.[89]) Bei einer Heerschau verschwand er und ward nicht mehr gesehen. Sein Vater Mars hatte ihn auf seinem Wagen zum Himmel emporgeführt. Es ist das erste Glied der langen Kette, die die Himmelfahrten des römischen Kaisers darstellen.

Noch freilich waren hierbei andere Einwirkungen aus dem griechischen Osten tätig gewesen. Sie gilt es zunächst noch festzustellen, bevor sich diese letzte Äusserung und höchste Steigerung der Himmelfahrtsvorstellung fassen lässt.

Neben der Himmelfahrt des Herakles ist da zunächst die des

Bellerophon

in der Gestaltung, die Euripides ihr gegeben, wichtig geworden.[90]) Sie findet sich zuerst bei Pindar, der dem Unglück Bellerophons, wie es Homer *Z* 200 ff. erzählt, zuerst ethischen Grund gegeben hat. Bellerophon stürzt herab, weil er sich auf dem Pegasos[91]) zum Olymp hatte emporschwingen wollen. Isthm. 7, 46 *ὅ τοι πτερόεις, ἔῤῥιψε Πέγασος δεσπόταν ἐθέλοντ' ἐς οὐρανοῦ σταθμοὺς ἐλθεῖν μεθ' ὁμάγυριν Βελλεροφόνταν Ζηνός. τὸ δὲ πὰρ δίκαν γλυκὺ πικροτάτα μένει τελευτά* (dazu die schol. zu der Stelle *ὑπόδειγμα τοῦ μὴ δεῖν ἐπαίρεσθαι τὸν ἄνθρωπον μέχρις οὐρανοῦ-ἔλαβεν*[92]) *κ.τ.λ.*)

Den tragischen Kern seines Schicksals hat nach ihm Euripides gezeigt, der Dichter, der das Grosse und Erhebende im Menschen selbst sucht, und der die Tragik des leidenden Individuums geschaffen hat. Dem faustisch mit sich und der Welt seiner Gedanken und Gefühle Ringenden, der selbst immer grübelnd und mit dem tiefen Blick das Menschenleben sah, der von seinem Porträt her lebendig ist, mochte es ein Stück Selbstbekenntnis sein, als er seinen Bellerophon die engen Grenzen menschlichen Seins so bitter fühlen und den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit so schmerzlich empfinden liess. Denn auch bei ihm fliegt Bellerophon auf *ὑπὲρ κεφαλῆς αἰθέρ' ἰδέσθαι*, um in schmählichem Fall zu enden.[93])

Noch zeigt für uns der Spott des Aristophanes, wie neu und eigen im Athen seiner Zeit der grüblerische Ernst und die tiefe Tragik des Werkes wirkten, wie man den Herzschlag eigenen Erlebens herausfühlte aus dem fremden Geschick. Dem unbeliebten Euripides liess man das nicht hingehen. Aristophanes, der schon so viel bittere Lauge über die Euripideische Tragödie ergossen, war auch da der Sprecher: auf einem Mistkäfer lässt er den Trygaios zum

---

[88]) Mommsen Hist. Schr. I 6 f.

[89]) Cic. Tusc. I 17, R. VI 24, fr. V 54, Serv. Aen. VI 764, Buecheler c. epigr. p. 823, Lactant. div. inst. I 15. 30, August. de civ. dei XVIII 21.

[90]) über B. s. Bethe P. W. s. v.

[91]) Hes. theog. 276 ff., Pind. Ol. XIII 131 — Schol. XIII 9; Eur. frg. 30, 31, Schol. H. 6 155, Ov. fast. 3 457, Manil. 599, Hannig, Pegasos in Breslauer Philol. Abh. VIII 1902 — Relief aus palazzo Spada in Mon. ined. VII 26 — Gerhard Apul. Vasenb. 11 n. 4.

[92]) vgl. Hyg. poet. astr. II 18 — Cyneg. I 231, Ant. Lat. I 97, Lucian *περὶ ἀστ.* 13, E. M. s. v. *Ἀλήϊον*.

[93]) Ähnlich Lucian im Traum 15, wo die *Παιδεία* den Dichter auf ihren Wagen steigen lässt *δείξασά τι ὄχημα ὑποπτέρων ἵππων τινῶν τῷ Πηγάσῳ ἐοικότων - ἐπεὶ δὲ ἀνῆλθον, ἡ μὲν ἤλαυνε καὶ ἡνιόχει, ἀρθεὶς δὲ εἰς ὕψος ἐγὼ ἐπεσκόπουν ἀπὸ τῆς ἕω ἀρξάμενος ἄχρι πρὸς τὰ ἑσπέρια καὶ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ δήμους, καθάπερ ὁ Τριπτόλεμος ἀποσπείρων τι ἐς τὴν γῆν* (vgl. Baruch apoc., Hippol. p. 216 ff., Dieterich, M. 6, 9.) und die Auffahrt des Phaëton, worüber G. Knaack, Quaest. Phaetont. Philol. Unters. VIII, 381, und die Luftreisen des Icaros, s. M. Kuhnert Daidalos 221, Schroeder Gr. Götter und Heroen 112, Grimm D. M. 312, Kuhn Z. f. v. Spr. IV 96, Meyer Z. f. d. d. A. 1887 30, des Aristeas Her. IV 24, des Musaios (Paus. I 27 7) und des Alexander im Alexanderroman.

Himmel fahren.[94]) Wenn Euripides Bellerophon den Wahn alles Irdischen so tief fühlen lässt, als er ihn selbst erlebt, so weckt er ernste und schwere tragische Klänge. Von dieser Tragik zu der Heiterkeit des Aristophanes war es nur ein Schritt. Auch er, der Dichter und Denker des Lebens, hat den Wahn des Menschendaseins geschaut. Aber er hat mit verbissenen Zähnen sich darüber lustig gemacht. Am Grabe des ungeheuren Ernstes entdeckte er das befreiende Lachen.

Er hat einen Nachhall damit geweckt, der in den letzten Schwingungen über Eubulos (Kock II. 171) bis zu Menipp, bis zur kynischen Burleske und zu Lucian führt.

Die Himmelfahrt im Hellenismus.

Dieser Nachhall freilich verlor sich in dem starken Flügelschlag anders gearteter Zeiten. Was wollte er bedeuten gegen den ins Masslose gesteigerten Individualismus, den Alexander der Grosse heraufführte und den seine kleineren Nachfolger gierig aufgriffen, ihrer eigenen Persönlichkeit durch den falschen Glanz überirdischer Kraft Gewicht und Adel zu geben? Alexander hatte dem cäsaristischen Zug der Zeit sich willig gefügt und ihm Dauer und Kraft gegeben. Er hatte ihn von den Anfängen des Vaters übernommen, dessen göttlicher Verehrung die Auffassung des Königtums bei Plato und Isocrates, nach der gottgleich der Herrscher unter den Sterblichen wandelt, die Heroisierungen – vor allem solche, wie die des Brasidas (Ps. II. 356) – und Kulte wie der des Tyrannen Klearch von Heraclea und des Dionys d. J. den Boden bereitet. Und steigernd und fördernd war dazu die asiatische Anschauung getreten, die Monarchie als die irdische Verkörperung der Gottheit zu betrachten. Alexander konnte dieser Stütze seines Staatssystems nicht entraten. In romantischen Ideen war er herangewachsen; seine Gefühlswelt war zu tief, der Schwung der Ideen zu hoch, um ihn nicht mit freiem Geist in den Äther über ihm greifen zu lassen. Ihm bei der Vergötterung seiner Person eine mehr duldende als tätige Rolle zuweisen, wie Kornemann (Klio I 56), und sie nur aus politischen Gründen erklären, wie Beloch es tut, heisst einer wesentlichen Seite jeder genialen Persönlichkeit und dem Charakter Alexanders überhaupt zu wenig Rechnung tragen. Aus beidem müsste man auf eine Ausnahmestellung schliessen, wenn sie sich nicht aus den Quellen ergäbe. Den Mann, der sich als ein geborener Herr der Welt und mit der Macht begabt fühlte, die gigantische Idee des Weltreiches zu fassen und zu verwirklichen, trieb es auch ohne äussere Einwirkung zur Ausnahmestellung unter den Menschen. Um wie viel mehr erst in einem Reiche, das dem Erben der Pharaonen und der persischen Könige die ägyptische Auffassung von der Fleischwerdung der Gottheit und den persischen Glauben an seine Göttlichkeit und die Stellung als Mittlers und Gottmenschen geradezu aufdrängte. Die Heroisierung seines Freundes Hephästion, der Pomp und der Überschwang seiner Verherrlichung – die gewaltigste Steigerung der Totenfeier, die Homer den Achill ersinnen lässt – war nur das kleinere Vorbild dessen, was er selbst für sich verlangte und erwartete. Der indische Feldzug – an sich ein schwerer politischer Fehler – ist die Tat des *νέος Διόνυσος* (Curt. VIII 10, 1). An ihn heftet sich nun der uralte Glaube an die messianische Erscheinung des königlichen Gottmenschen, den *βασιλεὺς σωτήρ*, der in einer Zeit, die die Autarkie des Individuums predigt, die zudem so sensitiv als empfänglich war für romantische Schwärmereien, neuen Inhalt und neue Bedeutung gewinnt. Euhemerismus (Diodor VI Fr. 2) und Apotheose werden zu typischen Erscheinungen der Zeit, die vergöttlichten Herrscher in der Gebrochenheit des ausgehenden Altertums Nothelfer für alle Menschen. Griechischer Heroenkult[94]) und ägyptisch-orientalischer Götterglaube treten zu neuem Ganzen

---

[94]) Auch die Heroen — besonders seit dem Ende des fünften Jahrh. — steigen nach Vollendung des

zusammen. Es entspricht dessen Wesen, wenn in ihm an die Stelle der von den Göttern vertretenen Gesetze der Herrscherwille tritt (Plut. Alex. 52), seinem Geiste, wenn Antiochus seinen Vater als *Σέλευκος θεὸς Νικάτωρ* konsekriert und selbst nach seinem Tode *Ἀντίοχος Ἀπόλλων Σωτήρ* heisst und wenn Ptolemaios Philadelphos seinen Eltern einen Kult als *θεοὶ Σωτῆρες* gründet (Diod. I 15, 3). Auch dazu hatte Alexander Anhalt und Ausgangspunkt gegeben. Nach der ursprünglichen Vorstellung ist Alexander nur als der *κτίστης* von Alexandria gefeiert worden; noch bis in späte römische Zeit erbt sich die Sitte fort, die Gründung eines neuen Reiches durch die Erbauung einer Stadt zu krönen. Ptolemaios I. hat den Leichnam Alexanders in Memphis beigesetzt, Ptolemaios II. ihn in das neuerbaute Mausoleum nach Alexandria gebracht, wo der Glanz des Kultes in einem Teil der Überlieferung die ursprüngliche Beisetzung in Memphis in Vergessenheit gebracht hat (Jakoby, Rhein. Mus. LVIII 462).

Aber schon bei Arrian, anab. VII 27. 3 kehrt auch für ihn der Entrückungsgedanke wieder (Ps. II 375), und Diod. XVIII 56 2 heisst es mit dem für die Entrückung gebräuchlichen Ausdruck[95]): *Ἀλεξάνδρου μεταλλάξαντος ἐξ ἀνθρώπου καὶ τῆς βασιλείας εἰς ἡμᾶς καθηκούσης.* Nach diesem Vorbild schildert schon Theocrit (17 46) die Entrückung der Berenike, der Gemahlin des Ptolemaios Soter.

Es ist von hier aus nur ein Schritt, wenn der Alexanderroman (Ausfeld 120) erzählt, dass bei Alexanders Ende in dichtem Nebel die feurige Gestalt einer Schlange und mit ihr ein Adler herabgekommen sei. Das Bild des Zeus in Babylon habe dabei gewankt, und als dann die Schlange wieder zum Himmel sich erhob, da habe, ihm folgend, der Adler einen Stein getragen und kaum sei er im Himmel verschwunden, habe Alexander die Augen geschlossen. Und es ist gleich verständlich, wenn es bei Pseudocallisth. II 41 heisst *ἀνῆλθε μετ' αὐτῶν* (Adlern) *ὁ Ἀλέξανδρος ἐν τῷ ἀέρι εἰς τὸ ὕψος.*

Diese Fahrt zum Himmel ist nur ein Beispiel jener Apotheose, die, eine Folge der im Hellenismus wirksamen Herrschaftsbestrebungen und der notwendige Bestand des hellenistischen Herrscherkults, die hellenistische Welt beherrschte, und sich in der Literatur wie in der Kunst, auf Inschriften und Münzen spiegelt.[96]) Die mit Heroisierungen der Toten immer freigebiger werdende Zeit hat sie auch da auf grossen literarischen Persönlichkeiten übertragen. Alexandria hatte einen eigenen Homerkult, als dessen Ausdruck nicht nur das auf der Stätte des alten Bovillae unweit Roms gefundene Relief des Archelaos von Priene aus dem dritten Jahrh. v. Chr., sondern auch der bekannte Silberbecher von Herculaneum anzusehen ist, der Homer auf einem Adler zum Himmel fliegen lässt. Auch hier mischen sich alte Anschauungen in den Geist der neuen Zeit. Schon Pythagoras war als Übermensch verehrt worden (Empedocles fr. 129, D). Als Wundertäter haben Porphyrius und Jamblich sein Leben zur Erbauung ihrer Leser geschildert, und Philostratos rechnet ihn zu den Göttern. Em-

---

irdischen Lebens in höhere Kreise als die gewöhnlichen Sterblichen, und die folgende Zeit hat sie mehr und mehr den Göttern angenähert. Das ist wohl zu begreifen und hat viele ethnologische Parallelen. (Jung, Australien III 30, Hochstetter, Neu-Seeland 227, Jäckel, Stud. zur vergl. Völkerkunde 51, Jordanes Gotengesch c. 6). Das Material für die hellenische Zeit in den Grundzügen bei Kornemann, dazu Kaerst, Geschichte des Hellenimus 219 ff., Jacoby P. W. VI 952 ff.; Reitzenstein, Poim. 102, 103.

[95]) vgl. Ephippos' Werk = *περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Ἡφαιστίωνος τελευτῆς (ἢ μεταλλαγῆς),* Kaerst Rh. Mus. LII 55, Krispi Mitt. d. ath. Inst. XII 186.

[96]) Beurlier de divinis honoribus, quos acceperunt Alexander et successores eius, Klio VII 278, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. XXI 365 — Knipper Theol. Callim. 129 ff., Ehrlich de Callim. hymn. quaest. chronol. Bresl. phil. Abh. VII, 1894, 57, Kaibel ep. 821, Loch, Festschr. für Friedländer 282 ff., Deneken bei Roscher I 2587 — Müller-Wieseler II, I f. LXIX, Letronne Inscr. de l'Eg. I p. 241, Bergmann, Hierogl. Inschr. S. 36, 49, Emped. fr. 146, Heracl. fr. 24/25.

pedocles wird entrafft, und in den als religiöse θίασοι organisierten Philosophenschulen Athens werden die Meister durch ἐναγίσματα verehrt, dort ihre und der grossen Dichter[97]) Geburtstage feierlich begangen.

Damit war aber zugleich auch das Vorbild gegeben für den römischen Kaiserkult (Kaerst, Hellenismus, Beilage II). Die göttlichen Ehren Cäsars schon erwuchsen dem hellenistischen Vorstellungskreise. Seine Gleichstellung mit Jupiter ist Nachbildung des Beschlusses der Pergamener zu Ehren des Attalos III., und es war Cäsars eigenster Wille, der neuen Monarchie das Gepräge des hellenischen Königtums zu geben (v. Domaszewski, Phil. N. F. XXI 1 ff.), das in der gesteigerten Persönlichkeit das Wesen der Gottheit hervortreten liess. Diese fremde Einwirkung freilich traf auf verwandte Anschauungen, auf den römischen Genienkult, auf jenen Brauch der Republik, den Feldherrn auf der Quadriga den Stadtberg hinaufzuführen,[98]) und auf die Anschauung wie sie sich bei Cicero findet (S. Sc. 24): animus Romuli haec ipsa in templa penetravit. Um so mehr musste so der Komet, der bei den zu seiner Ehre gefeierten Spielen am nächtlichen Himmel aufleuchtete, der Beweis dafür sein, dass der Geist der Diktators zu den Göttern entrückt sei.[99]) Die sacrale Verklärung wirkt weiter nach Cäsars Tod. Die ganze römische Kaiserzeit beherrscht der Glaube an die Göttlichkeit des Herrschers, die Himmelfahrt der Kaiser auf dem Adler und der Kaiserinnen auf dem Pfau.[100]) Ja sie, die mit leidenschaftlicher Gewaltsamkeit auf die orientalischen Religionen sich warf und durch das Sehnen nach Erlösung die Mystik neu aufblühen liess,[101]) hat darüber

---

[97]) vgl. Usener Epicurea 165 ff., v. Wilamowitz Antigonos v. Carystos 263 ff. Plato wird schon zu Speusippos Zeiten als Sohn Apollos verehrt (Usener, Weihnachtsfest 70, W. Schmidt, Geburtstag 43, Immisch Philol. XLV 1 ff.) deus ille noster heisst er bei Cic. ad Att. IV 16 13; vgl. Cic. S. Sc. 18 qui praestantibus ingeniis in vita humana divina studia coluerunt (redeunt in caelum) (= Cic. bei Lactant. div. inst. III 19 6); Vergil Aen. VI 664 ff. quique sui memores aliquos fecere merendo: omnibus his nivea cinguntur tempora vitta (Hor. c. III 2, 21).

[98]) Mommsen, St. R. I 372 ff., Eisler, Weltenmantel 40.

[99]) Gardthausen Aug. II 1 S. 24 ff., Mommsen H. Schr. I 180, vgl. Manil. I 798, Verg. VII 765 ff., Gundel de stellarum appell. et relig. Rom. 222 ff., Arch. ep. Mitt. Österr. XI 189 ψυχὰ δέ μεν πρὸς ἄστρα καὶ θεοὺς ἔβα Ermann, Aeg. R. 104 ff., Sterne auf Grabmälern s. Conze, Att. Grabrel. I T f. VIII, auf Münzen Mion. I pl. III n. 120, Cohen Faustina 185.

[100]) Ich beschränke mich auf den Nachweis der Literatur: Dio LVI 74, LXXI 5 (Eckhel d. n. VIII p. 465; Cohen, Pertinax 28), Hor. carm. I 2, 45, III 3, 11 = Vell. II 124 (dazu C. VI 1080, Cic. de imp. Cn. P. 41, Aen. I 289, Theod. Claud. VII 162 ff.), Sen. apoc. 2, Luc. de morte per. 39 — die staatsrechtliche Grundlage bei Mommsen II 755 ff., dazu Hirschfeld, Zur Gesch. d. r. Kaiserkults, Ber. d. Berl. Ak. 1888 883, Kornemann, Klio I 95 ff., Wendland 87 ff. — Die bildlichen Darstellungen bei Boissier, Daremberg-Saglio s. v., Altmann, Röm. Grabaltäre, Furtwängler Gemmen III 323 (vgl. Overbeck Kunstmyth. 264 f.). Sie zeigen die Herrscher auf Adlern emporschwebend. Augustus z. B. fährt auf dem grossen Cameo der Sainte Chapelle in Paris auf dem Pegasos zum Himmel (Gardthausen II 3, 870 ff.), der Titusbogen zeigt, wie die Seele des Kaisers von einem Adler zum Himmel getragen wird, Jordan-Hülsen III 15, und auf der Antoninus Pius-Säule schweben über dem Kaiser und Faustina zwei Adler als Sinnbilder der Consecratio (Petersen-Amelung, Skulpt. d. Vatik. Mus. I 887 ff.). — Wie der Hellenismus (Diod. XIX 55, 17 ff.) hat auch diese Zeit die zukünftige Herrscherstellung des Kaisers in Vorzeichen angekündigt, die sie zum Himmel fahren lassen, vit. Sev. Alex. c. 14, vit. Sev. 22. — Über die Bedeutung im Kaiserkult s. v. Domaszewski R. R. 11. — Noch im Christentum ist der Adler Sinnbild der Himmelfahrt und der Auferstehung des Herrn (Ezech. 1 10), wie auch der Pfau — Junos Vogel — da noch Symbol der Auferstehung des Fleisches und des ewigen Lebens ist (August. XXI 4), und wenn in der Kirche S. Vitale in Ravenna starren Blickes Justinian und seine Gemahlin von Mosaiken herunterschauen, so ist das ein Zeugnis für das Nachwirken dieser Herrschervergötterung.

[101]) Hauptzeugnis die heiligen Reden des Aristides von Smyrna. — (Trede, Wunderglaube im Heident. 194 ff.), Cumont, die oriental. Relig. im röm. Heidentum 48 ff., 103 ff., Reitzenstein, Hell. Myst. 12 ff.

hinaus selbst gewöhnliche Sterbliche als Gottheiten verehrt und Gestorbene als Venus und Diana, als Apoll und Herakles, als Amor und Apollonios bildlich dargestellt.

Weiterhin hat dann — hauptsächlich die Zeit des Cäsar und des Augustus — eine Vorstellung aus demselben Hellenismus übernommen, die weniger für Rom als für den Orient wichtig ist — die Auffassung des Herrschers als des *σωτήρ*. Cäsar und Augustus vor allem ist der Welt Erretter und Erlöser geworden. Die erschöpfte Menschheit atmete auf unter seiner neuen Herrschaft, die nach den Greueln des Übergangs von dem Freistaat zur Monarchie Ruhe und Ordnung geschaffen (Wendland, 89 ff.). Der Osten besonders konnte sich nicht genug darin tun, ihn als *σωτήρ* zu feiern.[102]) Auch da kreuzen sich wieder griechische mit orientalischen Vorstellungen. Nach jenen sind die Heroen Schützer und Retter (Lact. I 15). Diese lassen den König als Bringer der Erlösung in Babylon erscheinen, Osiris und Isis werden nach ihnen von Gott als Menschen zur Erde gesandt, um nach getroffener Ordnung zum Himmel zu fahren.[103])

Bei dem Bestreben der Christusreligion, die in der Mittelmeerwelt geläufigen und gerade auf die vergötterten Kaiser übertragenen Kultworte Christus vorzubehalten (Deissmann, Bibelstud. 247), kann es nicht auffallen, das auch Christus bei Joh. (4 12) *ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* heisst.[104])

Das N. T. entstand — bei den nahen Beziehungen der Völker untereinander und bei dem Weltverkehr der Zeit begreiflich — in enger Verflochtenheit mit der Religion der umgebenden Völker und Kulturen. „Lange, bevor die Wellen der orientalischen Propaganda nach Rom schlugen, hat der orientalische Syncretismus in seiner Verbindung mit hellenistischer Spekulation auf den Osten, besonders auf Syrien, stetig eingewirkt“ (Wendland 177). Zarathustrische Lehren und hellenistische Vorstellungen traten zusammen mit den Einwirkungen babylonisch-eranischer Religion, vereinzelte Anklänge an den Buddhismus, vor allem in den apokryphen Evangelien, mit der Beeinflussung durch die altorientalische Vorstellung vom Tode und Wiederaufleben des Gottes, an die die Hoffnung auf menschliche Unsterblichkeit sich schloss. Der Kult des Osiris ist von ihr beherrscht. Mit ihm „dem ersten Toten“ muss sich der Mensch vereinigen, um den Tod, wie er, zu überwinden (Reitzenstein, Wundererz. 106) und ähnlich lag auch dem Eingeweihten der anderen Mysterien im Tode und der Auferstehung des Gottes[105])

---

[102]) Kroll, Wien. Stud. V 315; Mommsen-Wilamowitz, Ath. Mitt. XXIV 289; Wendland, Zeitschr. f. neutest. W. V 375 ff.; Hor. I 2, 42 sive mutata iuvenem figura ales in terris imitaris, almae filius Maiae patiens vocari Caesaris ultor. — Nach hellenistischer Anschauung kommt Hermes vom Himmel, Friede und Ordnung zu bringen und steigt danach wieder zum Himmel empor. Darum haben auch die Ptolemaeer als irdische Abbilder des Hermes gelten wollen (Reitzenstein S. 176).

[103]) Schrader 381/82; Bousset, Rel. d. Jud. 258 ff.; Kaerst 378. — Über die hellenistische Verehrung, z. B. des Seleukidenreichs s. Kornemann-Klio I 95, im allgemeinen Gutschmid, Kl. Schr. IV 108. Es hängt damit zusammen, wenn im Anfang des 3. Jahrh. n. Chr., als die Sehnsucht nach seiner Epiphanie, beeinflusst wohl durch den Wahnwitz Caracallas (vit. 2 1), besonders gross war, ein Alexander in Moesien auftrat und mit einem Gefolge von Bakchen die Länder durchzog. (Dio 79 18; Gardthausen, Oriental. Stud. f. Nöldeke II 856 f.; Ps. II 856; Longpérier, Rév. num. 1868 309, Morat ib. 1903 1).

[104]) s. Wendland, *σωτήρ* 349; so kommt es, dass spätere Zeiten Christus und Augustus parallelisieren 352; Reitzenstein, Hell. Myst. S. 213.

[105]) Mardeck und Tammuz bei den Babyloniern (Schrader 370 ff., 397 ff.) und Adonis der Phönizier, Hermes, Dionysios (mit Ariadne, Lact. Dir. Just. I 10; mit Semele, Paus. II. 31. 37) und wichtiger noch Mithras, dessen Kult die Mittelmeerwelt beherrschte. Bezeichnend für ihre Beziehungen zu Christus ist die Feier seines Himmelfahrtsfestes im heutigen Italien. Zacher, Römisches Volksleben der Gegenwart S. 250. „Das Volk ist fest überzeugt, dass Christus in der lauen Frühlingsnacht vom Himmel zur Erde niedersteigt und über die Felder geht, um das Getreide zu segnen. Sein Segen aber verwandelt das in die Ähren aufgestiegene Wasser in

die Bürgschaft für sein Fortbestehen nach dem Tode. Indem man den einzelnen Menschen der Gottheit gleichsetzte, liess man ihn dasselbe Schicksal und dieselbe Wiederauferstehung erleben. Diese Einflüsse mussten bestimmend sein für Jesu Rolle als Mittlers. Wie Osiris, Hermes und Mithras[106]) — diese Einwirkungen liegen näher als babylonische des Istar und Nergal (Schrader 389) — fährt auch er zum Himmel empor, um einzugehen in das Reich der Gottheit.

Schon der Urgemeinde ist er so der himmlische Christus geworden, schon ihr gewiss, dass er einst wiederkommt als Richter über Lebendige und Tote. Denn schon sie musste von dem, was ihr selbst feststand, die Juden und Heiden erst überzeugen, den ausserjüdischen Erlösungsreligionen ebenso Genüge tun wie der ausserordentlichen Spannung der jüdischen Messiaserwartung, um Jesu Lehre Werbekraft zu verleihen. Und Paulus ist seine Mission gar ein Kriegsdienst. Als Sendbote Christi zieht er hinaus, für ihn zu streiten (Harnack, militia Christi 14 ff.). Mehr als zuvor ersteht da die christliche Lehre im Ausgleich mit den heidnischen Mysterien zu fester Form. Soeben hat Reitzenstein in seinem neuen Buche klargestellt, worauf Harnack in seinem Werke „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ schon im allgemeinen gewiesen hat, wie genau er — der „grösste Gnostiker“ — Sprache und Anschauung der hellenistischen Mysterien kannte — kennen musste, um sich der hellenistischen Welt verständlich zu machen — wie viele seiner Worte und Gedanken dem Synkretismus der Religionen und ihrer „schöngefärbten Erbauungs- und Offenbarungsliteratur“ entwuchsen. So übt sie bei ihm ungleich tieferen Einfluss als auf das Jesusbild der Urgemeinde. An dessen Stelle tritt — wozu die Ansätze in der Urgemeinde vorhanden waren — der schon vor aller Welt existierende Sohn Gottes in metaphysischem Sinn (Gal. 4 4, Phil. 2, 5—11). Seine Erhöhung zu Gott nach dem Tode war da nur das notwendige Ergebnis dieser Auffassung. Was Petrus dämmernd geahnt (I. Kor. 15 3—8) und die Urgemeinde danach mählich erst aufgenommen, hat erst Paulus zu fester Form gestaltet. Seinem Christus musste nicht allein zuteil werden, was Moses und Elias vor ihm erreicht[106]), seine Verklärung musste die der Propheten selbst überstrahlen. So ist zu vermuten, dass er herrschenden unbestimmten Vorstellungen auch da Richtung und Ziel gegeben hat.

Milch, wodurch das Mehl kornhaltig wird. Manche gute Alte in den Gässchen von Travestere schwört auch Stein und Bein darauf, dass jedes Korn in dieser Nacht das Bild des Erlösers zeigt. Auch die Madonna verlässt den Himmel, um das gute Menschenvolk zu beglücken.“ (Eine ähnliche Nachwirkung altheidnischer Vorstellung im christlichen Glauben schildert Trede, Heident. in d. kathol. Kirche II 359, dazu Eisler 86.) ἡ ἐπισωζομένη heisst das Himmelfahrtsfest Chrysost. Hom. XIX ad pop. Ant. u. s.

[106]) Über ihre Apocalypsen ist in letzter Zeit viel gehandelt, über die assumptio Mosis aus herodianischer Zeit s. Bousset, Rel. d. Judent. 21; Schürer, Gesch. d. Jud. III 213; Volz, Jüd. Eschatol. S. 378 u. a., über die des Elias (und des Henoch) Bousset 220. Er ist der würdigste Vertreter des Prophetentums, neben Moses, und so geleitet auch ihn ein Wagen feuriger Rosse zum Himmel. Sein Aufstieg erscheint schon wie der eines auf der Zwischenstufe zwischen Gott und dem Menschen stehenden Wesen (vgl. Ps. 139 8, Deut. 30 12, Gen. 28 12). Das entspricht der Tendenz des späteren Judentums, das aktive Eingreifen Gottes in die Weltherrschaft durch Mittelwesen zu ersetzen, die von Gott ausgehen (Lueken, Michael; 4. Esr. 13 25 ff.). Gerade die Einheit und absolute geistige Unkörperlichkeit Jahves hat einen solchen Glauben aus sich entstehen lassen. Denn „bei dem unendlichen Missverhältnis des Menschen zu Gott, um es zu heben und aus dem Wege zu räumen, muss der Mensch entweder seiner göttlichen Natur teilhaftig werden, oder auch die Gottheit Fleisch und Blut annehmen“ (Hamann, Golgatha und Scheblimini). So sind entweder die Propheten selbst die Vermittler zwischen Gottheit und Menschen oder sie weisen auf deren künftiges Erscheinen. Das sehnsüchtige Verlangen nach Befreiung von der Fremdherrschaft, nach Erlösung aus den Banden der Leiblichkeit fliesst dann hinüber in diese Apocalypsen, und je grösser der Druck von aussen war, je mehr das heimgesuchte Land ein Spielball wurde für die Launen der Grossen, desto mehr flüchtete man in die Religion, die Gewähr gibt für eine bessere Zukunft. Zu Jesu Zeit war die Erwartung auf das Erscheinen des Messias, die daraus

Ein Zeugnis dafür dürfen wir vielleicht in der Darstellung der Himmelfahrt erblicken, die bei Lukas vorliegt. Auf den springenden Punkt hat Maurenbrecher (von Jerusalem nach Rom 212) hingewiesen. Das Evangelium schliesst mit der Nachricht: *Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν*[107]). Danach eröffnet die Apostelgeschichte folgender Bericht: *καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη,* (vom Ölberg aus!) *καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν — ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς, οἳ καὶ εἶπον κ. τ. λ.* Diese Himmelfahrtschilderung ist wohl sicher auf den Einfluss des Paulus zurückzuführen. Dazu stimmt der mystische Ton, dazu die folgende Verheissung: *οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν.* Lukas wollte alles vereinigen, was seine Zeit über Christus wusste und sprach. So musste ihm — zumal dem Schüler und Begleiter des Paulus — diese Ausmalung des Himmelfahrtberichtes wichtig[108]) genug erscheinen, ihn in neuer Fassung oder überhaupt ganz neu aufzunehmen. Und weil er für die Folgezeit die Überlieferung bestimmte (Maurenbrecher 265), so war auch ihr Gewicht und Nachdruck gegeben und das Weiterwirken gesichert.[109])

Die Folgezeit hat sie auf Maria übertragen,[110]) die selbst wieder Mittlerin zwischen der leidenden Menschheit und Christus geworden ist, damit die Wunder zu häufen, und von da aus ist es begreiflich, dass auch Heiligen und Märtyrern — den Heroen der christlichen Welt — die Himmelfahrt der Lohn für ihren irdischen Lebenswandel geworden ist.

---

erwuchs, besonders gross geworden, und so waren selbst viele der palästinensischen Rabbinen der Zeit der Ekstase und Mystik nicht mehr fremd (s. darüber Bousset, Rel. d. Jud. 474 ff.; Wendland, hell.-röm. Kultur 106 ff.; Walter Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909 — die in Zusammenhang damit stehende Baruchapocalypse behandelt Reitzenstein, Mysterienreligionen 96 ff. — Zusammenstellung der apokal. Literatur bei Norden, Aeneis 6 ff., vgl. Encycl. of Rel. and Eth. s. v. assumptio, wo auch auf die Parallele des Mohammed gewiesen wird, transported by night from Mecca to Jerusalem, then through the seven heavens to the presence of God).

[107]) Die folgenden Worte *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* könnten immerhin aus Marc. 16 19 *ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν* umgebildet sein, zumal auch sonst Übereinstimmungen hervortreten. (*ἐξελθόντες - ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ; ἐκήρυξαν πανταχοῦ - ἦσαν εὐλογοῦντες τὸν θεόν*). — Spätere Erweiterung (und weiterer Angleich an Hermes) macht daraus Christus den Himmelsführer (Reitzenstein, Poimandres 338, 171).

[108]) Schon dass sie auch Apollonius von Tyana, dem Christus des Heidentums, zuteil wird, ist dafür Beweis.

[109]) Iren. 1, 10, 1; 3, 12 5; 3, 16 8; Aug. civ. 22 5 p. 560 D; Tert. carn. 15; Vulg. Marc. 16 19 u. s. f. — Die Himmelfahrtfeier wird zum glänzenden Fest. — In der Kunst zeigt sich das Motiv schon auf einer Silberschüssel des 5. bis 6. Jahrh. (Byz. Z. IX 605), auf einem Münchener Diptychon und Holzrelief in S. Sabina, wo über dem Ölberg in schräger Richtung, von Engeln emporgezogen, der Heiland emporschwebt (Schulte, Archäol. d. altd. Kunst 338) und es ist eine der ältesten Kompositionen für die Kuppeln (Agia Sophia Thessalonich, Nea Moni auf Chios; Byz. Z. V 151, VII 329). — Sie spielt darum auch in der Byzantinischen Erzählungsliteratur eine Rolle und wird beliebtes Märchenmotiv (Byz. Z. IV 247; de caelo et infernis ep. ed. Radermacher, Leipzig 1898, zu der ein slavisches Henochbuch, die apoc. Mar. Virg., die Petrus-, Paulus-, Esdras- und Johannesapocalypse und der apokryphe Brief Jesu Christi über den heiligen Sonntag Quelle waren).

[110]) Sie ist in Ephesus oder Jerusalem gestorben (worüber zuletzt St. aus M.-Laach, 1901, 344). Dass sie auferstanden sei, ist sententia pia. (Scheeben, Dogmatik III 1754; Newmann, Disc. to mixed Congr. XVIII; R.E. f. prot. Theol. s. v.) Die ältesten Apokryphen-Dokumente entstammen dem 4. (so die dem hlg. Johannes zugeschriebene Schrift de dormitione Mariae) oder 5. Jahrh. (Scheeben 1736 ff.). Über das Fest s. Reinach, Orpheus 265 (dtsche Ausg.). — Wie lebendig die Legende blieb (vgl. Conybare, Arch. f. Rel. VIII 381), beweisen z. B. „Mariengarn" und „Marienfäden", die Maria bei ihrer Himmelfahrt von dem Gewande hat herabfallen lassen, wie viel Innigkeit sie birgt, die Darstellungen der Malerei, die seit Franz v. Assissi jubelnde Festesfreude durchwogt.